Paul Ricoeur

Finitud y culpabilidad

EDITORIAL TROTTA

Finitud y culpabilidad

Finitud y culpabilidad

Paul Ricoeur

Traducción de Cristina de Peretti,
Julio Díaz Galán y Carolina Meloni

E D I T O R I A L T R O T T A

Esta obra se beneficia del P.A.P. García Lorca,
Programa de Publicación del Servicio de Cooperación y Acción Cultural
de la Embajada de Francia en España
y del Ministerio francés de Asuntos Exteriores

Obra publicada con ayuda del
Ministerio francés de Cultura – Centro nacional del libro

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité.
Comprenant deux textes: L'homme faillible, La symbolique du mal

© Editorial Trotta, S.A., 2004
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© Aubier, 1960, 1988

© Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni, 2004

ISBN: 84-8164-664-4
Depósito Legal: M-24.543-2004

Impresión
Marfa Impresión, S.L.

CONTENIDO

Prólogo 9

Libro I
EL HOMBRE FALIBLE

I. Lo patético de la «miseria» y la reflexión pura 21
II. La síntesis trascendental: perspectiva finita, verbo infinito, imaginación pura 35
III. La síntesis práctica: carácter, dicha, respeto 65
IV. La fragilidad afectiva 99
Conclusión. El concepto de falibilidad 151

Libro II
LA SIMBÓLICA DEL MAL

Primera Parte: LOS SÍMBOLOS PRIMARIOS: MANCILLA, PECADO, CULPABILIDAD 167

Introducción. Fenomenología de la confesión 169
I. La mancilla 189
II. El pecado 209
III. La culpabilidad 257
Conclusión. Recapitulación de la simbólica del mal dentro del concepto de siervo-arbitrio 303

Segunda Parte: Los mitos del comienzo y del fin 309

Introducción. La función simbólica de los mitos 311
I. El drama de la creación y la visión «ritual» del mundo 323
II. El Dios malvado y la visión «trágica» de la existencia 357
III. El mito «adámico» y la visión «escatológica» de la historia 377
IV. El mito del alma exiliada y la salvación por el conocimiento 419
V. El ciclo de los mitos 443
Conclusión. El símbolo da que pensar 481

Índice general 491

PRÓLOGO

Este libro es la continuación del estudio publicado en 1950 con el título *Lo voluntario y lo involuntario*. En la introducción al volumen primero[1] quedó ya caracterizado con precisión el vínculo que une la presente obra con ese estudio fenomenológico del proyecto, de la moción voluntaria y del consentimiento. Anunciamos entonces que esta obra no sería una prolongación empírica, una simple aplicación concreta de los análisis que proponíamos en ese momento bajo el rótulo de descripción pura, sino que de ella *quitaríamos el paréntesis* en el que hubo que introducir la Culpa y toda la experiencia del mal humano, con el fin de delimitar el campo de la descripción pura. Al colocar así entre corchetes ese ámbito de la culpa, perfilamos la esfera neutra de las posibilidades más fundamentales del hombre o, si se prefiere, el registro indiferenciado que podían manejar tanto el hombre culpable como el hombre inocente. Esta neutralidad de la descripción pura proporcionaba, al mismo tiempo, a todos los análisis un giro abstracto deliberado. La presente obra pretende acabar con esta abstracción de la descripción pura volviendo a introducir en ella lo que está dentro del paréntesis. Ahora bien, acabar con la abstracción, suprimir el paréntesis no consiste en sacar las consecuencias de la descripción pura ni en aplicar sus conclusiones, sino en hacer que aparezca una nueva temática que requiere nuevas hipótesis de trabajo y un nuevo método de aproximación.

1. [Trad. cast. de J. C. Gorlier, Docencia, Buenos Aires, 1986, pp. 15-48].

La naturaleza de esta nueva temática y de esta nueva metodología sólo estaba brevemente esbozada en la introducción del primer volumen. Se vislumbraba entonces la relación entre dos ideas directrices: de acuerdo con la primera, la nueva descripción sólo podía ser una *empírica de la voluntad* que procedía mediante la convergencia de indicios concretos, y no una *eidética* —una descripción esencial—, debido al carácter opaco y absurdo de la culpa. La culpa, decíamos, no es un rasgo de la ontología fundamental homogéneo a los otros factores que la descripción pura descubre: motivos, poderes, condiciones y límites. La culpa sigue siendo un cuerpo extraño dentro de la eidética del hombre. De acuerdo con la segunda idea directriz, el paso de la inocencia a la culpa no es accesible a ninguna descripción, ni siquiera empírica, pero sí a una *mítica concreta.* La idea de acceder a la empírica de la voluntad por medio de una mítica concreta, por consiguiente, ya se había forjado, pero entonces no se percibían las razones de este rodeo. ¿Por qué, en efecto, sólo se puede hablar de las «pasiones» que afectan a la voluntad en el lenguaje cifrado de una mítica? ¿Cómo introducir esta mítica dentro de la reflexión filosófica? ¿Cómo retomar el discurso filosófico después de haberlo interrumpido con el mito? Éstas son las cuestiones de método que han dominado en la elaboración de esta obra.

Este proyecto de vincular una empírica de la voluntad con una mítica ha quedado precisado y enriquecido en tres direcciones.

Lo primero que hemos visto es que los *mitos* de caída, de caos, de exilio, de obcecación divina, directamente accesibles a una historia comparada de las religiones, no podían insertarse en estado bruto en el discurso filosófico, sino que previamente había que volver a situarlos en su propio universo del discurso. Por consiguiente, hemos consagrado[2] varios estudios preparatorios a reconstruir este universo del discurso. Hemos visto entonces que los mitos sólo se podían entender como elaboraciones secundarias que remitían a un lenguaje más fundamental que denomino el lenguaje de la confesión. Este lenguaje de la confesión es el que habla al filósofo de la culpa y del mal. Ahora bien, este lenguaje de la confesión tiene algo especial: es totalmente *simbólico*; no habla de la mancilla, del pecado, de la culpabilidad en términos directos y propios, sino en términos indirectos y figurados. Comprender

2. Uno de estos estudios se publicó bajo el título «Culpabilité tragique et culpabilité biblique»: *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 4 (1953).

este lenguaje de la confesión es poner en marcha una exégesis del símbolo que requiere reglas de desciframiento, es decir, una hermenéutica. Así es como la idea inicial de una *mítica* de la voluntad mala ha alcanzado las dimensiones de una *simbólica del mal,* dentro de la cual los símbolos más especulativos —como la materia, el cuerpo, el pecado original— remiten a los símbolos míticos —como la lucha entre las potencias de orden y las potencias de caos, el exilio del alma en un cuerpo extraño, la ceguera del hombre producida por una divinidad hostil, la caída de Adán— y éstos, a su vez, a los símbolos primarios de la mancilla, del pecado, de la culpabilidad.

La exégesis de estos símbolos es la que prepara la *inserción* de los mitos en el conocimiento que el hombre adquiere de sí mismo. De este modo una simbólica del mal empieza acercando los mitos al discurso filosófico. Esta simbólica del mal ocupa la parte intermedia de la presente obra; los problemas lingüísticos ocupan en ella un lugar importante; en efecto, la especificidad del lenguaje de la confesión se ha convertido progresivamente en uno de los enigmas más notables de la conciencia de sí. Como si el hombre sólo accediese a su propia profundidad por el camino real de la analogía, y como si la conciencia de sí sólo pudiese expresarse, por último, a modo de enigma y requiriese no accidental, sino esencialmente, una hermenéutica.

Al mismo tiempo que la meditación en torno a la mítica de la voluntad mala se desplegaba como una *simbólica del mal*, la reflexión conducía en otra dirección: ¿cuál es, nos preguntábamos, el «lugar» humano del mal, su punto de inserción en la realidad humana? El bosquejo de antropología filosófica situado al principio de la obra se escribió precisamente para responder a esta pregunta. Este estudio se centra en el tema de la falibilidad, es decir, de la debilidad constitutiva que hace que el mal sea posible. Por medio del concepto de falibilidad, la antropología filosófica viene en cierto modo a encontrarse con la simbólica del mal, de la misma manera que la simbólica del mal acerca los mitos al discurso filosófico; por medio del concepto de falibilidad, la doctrina del hombre se aproxima a un umbral de inteligibilidad en el que resulta comprensible que, a través del hombre, el mal haya podido «entrar en el mundo»; más allá de ese umbral comienza el enigma de un surgimiento acerca del cual el discurso sólo puede ser indirecto y cifrado.

De la misma manera que la simbólica del mal representaba una ampliación de la mítica propuesta en *Lo voluntario y lo involunta-*

rio[3], la teoría de la falibilidad representa una ampliación de la perspectiva antropológica de la primera obra, centrada más concretamente en la estructura de la voluntad. La elaboración del concepto de falibilidad ha dado pie a una investigación mucho más amplia sobre las estructuras de la realidad humana; la dualidad de lo voluntario y de lo involuntario[4] vuelve a ocupar su sitio dentro de una dialéctica mucho más extensa y que está regida por las ideas de desproporción, de polaridad de lo finito y de lo infinito, así como de intermediario o de mediación. Es, por último, en esta estructura de mediación entre el polo de finitud y el polo de infinitud del hombre donde se busca la debilidad específica del hombre y su esencial falibilidad.

Al mismo tiempo que encabezábamos este libro haciendo que una dilucidación del concepto de falibilidad precediese a la simbólica del mal, nos encontrábamos ante la dificultad de insertar dicha simbólica del mal en el discurso filosófico. Este discurso filosófico, que al final de la primera parte conduce a la idea de la posibilidad del mal o falibilidad, recibe de la simbólica del mal un nuevo impulso y un considerable enriquecimiento, pero sólo a costa de la revolución metódica que representa el recurso a una hermenéutica, es decir, a unas reglas de desciframiento aplicadas a un mundo de símbolos; sin embargo, dicha hermenéutica no es homogénea al pensamiento reflexivo que nos condujo hasta el concepto de falibilidad. En el último capítulo de la segunda parte titulado: «El símbolo da que pensar», esbozamos las reglas de transposición de la simbólica del mal a un nuevo tipo de discurso filosófico. Este texto es el eje en torno al cual gira toda la obra; indica cómo se puede a la vez respetar la especificidad del mundo simbólico expresivo y pensar, no ya «tras» el símbolo, sino «a partir» del símbolo.

La tercera parte, que se publicará en un volumen posterior, está totalmente dedicada a este pensamiento a partir del símbolo. Ésta se despliega a su vez en varios registros, especialmente en el de las ciencias humanas y en el del pensamiento especulativo. Hoy en día ya no es posible mantener una empírica de la voluntad sierva

3. Se han publicado dos esbozos de esa antropología filosófica: «Négativité et affirmation originaire», en *Aspects de la dialectique. Archives de Philosophie*, 1956; «Le sentiment», en *Edmund Husserl, Recueil commémoratif*, Phaenomenologica, 1959.

4. «L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite»: *Bulletin de la Société française de Philosophie* 1 (1951); «Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté», en *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris, 1952.

dentro de los límites de un tratado de las pasiones al estilo tomista, cartesiano o spinozista. Por una parte, resulta inevitable que una reflexión sobre la culpabilidad, que por lo demás hace justicia a los modos simbólicos expresivos, se encuentre con el psicoanálisis, a la vez con el fin de que éste le enseñe y de debatir con él acerca de su propia inteligibilidad y de sus límites de validez[5]. La evolución de la criminología y de las concepciones del derecho penal contemporáneo tampoco puede permanecer ajena a nuestro propósito de prolongar la simbólica del mal en una empírica de la voluntad; pero la filosofía política tampoco puede permanecer fuera de nuestras preocupaciones; cuando se ha asistido y se ha tomado parte en la espantosa historia que desembocó en las hecatombes de los campos de concentración, en el terror de los regímenes totalitarios y en el peligro nuclear, ya no se puede poner en duda que la problemática del mal pase también por la problemática del poder[6], y que el tema de la *alienación*, de Rousseau hasta Marx pasando por Hegel, tenga algo que ver con la acusación de los viejos profetas de Israel.

Ahora bien, si un pensamiento que parte de los símbolos no puede dejar de desplegarse en las ciencias humanas, el psicoanálisis, la criminología, la ciencia política, también tiene que concentrarse en torno a la dificultad fundamental de hallar un equivalente especulativo para los temas míticos de la caída, del exilio, del caos, de la ceguera trágica. Esta investigación pasa inevitablemente por una crítica de los conceptos de pecado original, de materia mala, de nada y desemboca en una elaboración de los signos especulativos susceptibles de vincular la descripción del mal como no-ser específico y como posición poderosa con la ontología fundamental de la realidad humana; el enigma del siervo-arbitrio, es decir, de un *libre albedrío que se encadena y se encuentra encadenado ya desde siempre*, es el último tema que el símbolo da que pensar. La cuestión más difícil de esta obra, desde el punto de vista del método, es por último la de hasta qué punto semejante signo especulativo de la voluntad mala es todavía susceptible de ser «*pensado*».

Esta alusión al tema del siervo-arbitrio deja entrever hasta qué punto los problemas de método que acabamos de recorrer están

5. La recensión de los libros del doctor Hesnard *L'Univers morbide de la Faute* y *Morale sans péché* me dio la ocasión de esbozar esta confrontación en un momento en que yo no vislumbraba todas las implicaciones de la simbólica del mal: «moral sin pecado» o pecado sin moralismo (*Esprit* [septiembre de 1954]).

6. Temática esbozada en «Le paradoxe du pouvoir»: *Esprit* 5 (1957).

vinculados a problemas de doctrina, a una hipótesis de trabajo y a una baza filosófica; con el fin de designar dicha baza habríamos podido elegir como subtítulo de este libro: *Grandeza y límite de una visión ética del mundo.* Por un lado, esta *recuperación* de la simbólica del mal por medio de la reflexión filosófica parece apuntar, en efecto, a una visión ética del mundo, en el sentido hegeliano de la palabra; pero, por otro lado, cuanto más claramente distinguimos las exigencias y las implicaciones de esta visión ética del mundo, tanto más ineludible resulta la imposibilidad de abarcar toda la problemática del hombre y del *mal mismo* con una visión ética del mundo.

¿Qué entendemos aquí por una visión ética del mundo? Si tomamos el problema del mal como la piedra de toque de la definición, podemos entender por visión ética del mundo el esfuerzo por comprender, cada vez mejor, la libertad por medio del mal y el mal por medio de la libertad. La grandeza de la visión ética del mundo consiste en ir lo más lejos posible en esta dirección.

Tratar de comprender el mal por medio de la libertad es una decisión grave; es la decisión de entrar en el problema del mal por la puerta estrecha, considerando desde el principio el mal como «humano, demasiado humano». Y, además, es preciso entender bien el sentido de esta decisión con el fin de no recusar prematuramente su legitimidad. No se trata en modo alguno de una decisión sobre el origen radical del mal, sino tan sólo de la descripción del lugar en donde aparece el mal y desde donde se lo puede ver; es muy posible, en efecto, que el hombre no sea el origen radical del mal, que no sea el malo absoluto. Pero, aun en el caso de que el mal fuese coetáneo del origen radical de las cosas, lo único que lo hace manifiesto sería la forma de *afectar* a la existencia humana. La decisión de entrar en el problema del mal por la puerta estrecha de la realidad humana no expresa, por consiguiente, sino la elección de una perspectiva central: aun en el caso de que el mal llegase al hombre a partir de otro foco que lo contaminase, ese otro foco no nos resultaría accesible más que por su relación con nosotros, por el estado de tentación, de extravío, de ceguera, que nos *afectaría*; la humanidad del hombre es, en cualquier hipótesis, el espacio de manifestación del mal.

Se objetará que la elección de esta perspectiva es arbitraria, que es, en el sentido fuerte de la palabra, un prejuicio. En absoluto. La decisión de abordar el mal desde la perspectiva del hombre y de su libertad no es una elección arbitraria, sino adecuada a la naturaleza misma del problema. En efecto, el espacio de manifestación del mal sólo aparece si se lo reconoce, y no se lo reconoce a menos que se lo

adopte mediante una elección deliberada. Esta decisión de comprender el mal por medio de la libertad es, a su vez, un movimiento de la libertad que se hace cargo del mal; la elección de la perspectiva central ya es la declaración de una libertad que se reconoce responsable, que jura considerar el mal como un mal cometido y confiesa que de ella dependía que no lo fuese. Esta *confesión* es la que vincula el mal con el hombre, no sólo como su lugar de manifestación, sino como su autor. El hecho de hacerse cargo es el que crea el problema; no se llega a él, se parte de él; aun en el caso de que la libertad tuviese que ser la autora del mal sin ser su origen radical, la confesión situaría el problema del mal en la esfera de la libertad. Y es que, aunque el hombre no fuese responsable del mal más que por negligencia, por una especie de participación a contrapelo en una fuente de mal más radical que su libertad, la confesión de su responsabilidad sería una vez más la que le permitiría llegar a los confines de este origen radical.

Esta visión alcanzó su primera madurez con Kant y su ensayo sobre el mal radical; al poner de manifiesto una única máxima de la voluntad buena, el formalismo moral pone también de manifiesto una única máxima de la voluntad mala; en virtud del formalismo, el mal tiende a reducirse a una máxima del libre albedrío; ésta es la esencia misma de la visión ética del mal.

Pero la grandeza de esta visión ética no está completa sino cuando, como contrapartida, percibimos su beneficio para la inteligencia de la libertad misma; una libertad que se hace cargo del mal es una libertad que accede a una comprensión de sí misma especialmente cargada de sentido. Antes de dejar entrever las riquezas de esta meditación, recíproca de la anterior, quiero declarar mi deuda con la obra de Jean Nabert: en ella he encontrado el modelo de una reflexión que no se limita a aclarar el problema del mal a partir de la doctrina de la libertad, pero que, en contrapartida, no deja de ampliar y de profundizar en la doctrina de la libertad con el acicate de este mal que, no obstante, retomó. Ya en los *Eléments pour une Éthique,* la reflexión sobre la culpa se incorporó a un proceso orientado hacia la toma de conciencia de «la afirmación originaria» que me constituye más allá de todas mis elecciones y de todos mis actos singulares. Ya se veía entonces que la confesión de la culpa es al mismo tiempo el descubrimiento de la libertad.

En efecto, en la conciencia de culpa aparece, en primer lugar, la profunda unidad de los dos «éxtasis» temporales del pasado y del futuro. El impulso hacia adelante del proyecto se carga de retrospección; por el contrario, la afligida contemplación del pasado por

medio del remordimiento se incorpora a la certeza de la posible regeneración; el proyecto, enriquecido por la memoria, vuelve a brotar como arrepentimiento. De este modo, en la conciencia de culpa, el futuro quiere reclutar el pasado, la toma de conciencia se manifiesta como recuperación, y la conciencia descubre dentro de sí un espesor, una densidad que una reflexión sólo atenta al impulso hacia adelante del proyecto no reconocería.

Pero, al unir, en el seno de la libertad, los éxtasis temporales del pasado y del futuro, la conciencia de culpa hace que aparezca también la causalidad total y simple del yo, más allá de sus actos singulares; la conciencia de culpa me muestra mi causalidad en cierto modo pactada, limitada en un acto que da testimonio de todo mi yo; por el contrario, el acto que yo no hubiera querido realizar denuncia una causalidad mala que se torna ilimitada por detrás de cualquier acto determinado. Mientras que para una reflexión atenta al único proyecto, esta causalidad se acuña y se disipa en una invención discontinua de mí mismo, en la retrospección del arrepentimiento, arraigo mis actos en la causalidad simple del yo. Ciertamente, no tenemos acceso a ese yo fuera de sus actos concretos, pero la conciencia de culpa hace que, en ellos y más allá de ellos, aparezca la exigencia de integridad que nos constituye; ésta es así un recurso al yo originario más allá de sus actos.

Por último, al descubrir, con la culpa, una diferencia entre la exigencia más profunda que todo deber y que los actos que no están a su altura, Nabert discernía en la conciencia de culpa una oscura experiencia de no-ser. Llegaba incluso a convertirla en una especie de participación a contrapelo: cualquier acto del yo, decía, «no crea por sí solo todo el no-ser que reside en la culpa: lo determina y lo hace suyo. El no-ser de la culpa comunica con un no-ser esencial que va más allá de las acciones del yo individual sin atenuar su gravedad para la conciencia»[7]. Esta participación a contrapelo es la que ha de reencontrar, atravesar y sobrepasar una reflexión que quiera penetrar hasta lo que Nabert llama «la afirmación originaria».

Así, en una visión ética, no sólo es verdad que la libertad sea la razón del mal, sino que la confesión del mal es también la condición de la conciencia de la libertad; pues en esta confesión es donde podemos captar la sutil articulación del pasado y del futuro, del yo

7. *Éléments pour une Éthique*, p. 16.

y de los actos, del no-ser y de la acción pura en el seno mismo de la libertad. Ésta es la grandeza de una visión ética del mundo.

Ahora bien, ¿acaso una visión ética puede dar razón del mal *sin dejar ningún resto*? Ésta es la cuestión que subyace continuamente en la última obra de Nabert, *Ensayo sobre el mal*[8]. Si el mal es «lo injustificable», ¿acaso se lo puede recuperar íntegramente en la confesión que la libertad hace de él? Vuelvo a encontrar esta dificultad en otra vía, la de la *simbólica del mal*. El principal enigma de esta simbólica consiste en que el mundo de los mitos ya es, él mismo, un mundo roto; el mito de caída, que es la matriz de todas las especulaciones ulteriores relativas al origen del mal en la libertad humana, no es el único mito; deja fuera de él la rica mítica del caos, de la ceguera trágica, del alma exiliada; aun en el caso de que el filósofo apueste por la superioridad del mito de caída, en virtud de su afinidad con la confesión que la libertad hace de su responsabilidad, aun en el caso de que esta apuesta permita reagrupar todos los demás mitos en función del mito de caída, tomado como centro de referencia, dicho mito no consigue ni eliminarlos ni reducirlos. Antes bien, la exégesis del mito de caída muestra directamente esta tensión entre dos sentidos: por un lado, el mal entra en el mundo en tanto en cuanto el hombre lo *pone,* pero el hombre sólo lo pone porque *cede* al apremio del Adversario. Esta estructura ambigua del mito de caída señala ya el límite de una visión ética del mal y del mundo: al poner el mal, la libertad es cautiva de Otro. La tarea de la reflexión filosófica consistirá en *recuperar* las sugerencias de esta simbólica del mal, en prolongarlas en todos los registros de la conciencia del hombre, desde las ciencias humanas hasta la especulación sobre el siervo-arbitrio. Si «el símbolo da que pensar», lo que la simbólica del mal da que pensar, concierne a la grandeza y al límite de toda visión ética del mundo, ya que el hombre, que esta simbólica pone de manifiesto, no parece ser menos víctima que culpable.

8. [Trad. cast. de J. D. Jiménez, Caparrós, Madrid, 1997]. 1. Ontología de la guerra (Rosenzweig).

Libro I

EL HOMBRE FALIBLE

Capítulo I

LO PATÉTICO DE LA «MISERIA» Y LA REFLEXIÓN PURA

1. *La hipótesis de trabajo*

La primera parte de este trabajo está dedicada al *concepto de falibilidad.*

Al pretender que la falibilidad sea un concepto, presupongo de entrada que la reflexión pura, es decir, una forma de comprender y de comprenderse que no procede por imagen, símbolo o mito, puede alcanzar cierto umbral de inteligibilidad en donde la posibilidad del mal parece inscribirse en la constitución más íntima de la realidad humana. La idea de que el hombre es frágil por constitución, de que puede fallar, es, según nuestra hipótesis de trabajo, totalmente accesible a la reflexión pura; designa una característica del ser del hombre. Como dice Descartes al comienzo de la IV Meditación, este ser es tal que «me hallo expuesto a una infinidad de fallos, de modo que no debe extrañarme si me equivoco». Esto es lo que quiere hacernos comprender el concepto de falibilidad: la forma en que el hombre se «halla expuesto» a fallar.

Pero, ¿cómo poner de manifiesto esta idea de la falibilidad del hombre? Habría que poder elaborar una serie de aproximaciones que, aunque parciales, captarían cada vez un rasgo global de la realidad (o de la condición) humana en donde estuviera inscrita esta característica ontológica. Mi segunda hipótesis de trabajo, que concierne esta vez al fondo de la investigación y no sólo al estilo de racionalidad de la investigación, supone que ese rasgo global consiste en una cierta no-coincidencia del hombre consigo mismo; esta «desproporción» consigo mismo sería la *ratio* de la falibilidad. «No

debe extrañarme» si el mal ha entrado en el mundo con el hombre, ya que es la única realidad que presenta esa constitución ontológica inestable de ser más grande y más pequeño que él mismo.

Llevemos más lejos la elaboración de esta hipótesis de trabajo. Buscamos la falibilidad en la desproporción; pero, ¿dónde buscamos la desproporción? Aquí es en donde se nos presenta la paradoja cartesiana del hombre finito-infinito. Digamos enseguida que el vínculo que establece Descartes entre esta paradoja y una psicología de las facultades es totalmente desconcertante: no sólo ya no nos resulta posible conservar, al menos en su forma cartesiana, esta distinción entre un entendimiento finito y una voluntad infinita, sino que hay que renunciar por completo a la idea de vincular lo finito con una facultad o función, y lo infinito con otra facultad o función. Por eso, el propio Descartes, al principio de la IV Meditación, prepara el camino para captar de un modo más amplio y radical la paradoja del hombre, cuando abarca con la vista la dialéctica del ser y de la nada que subyace al juego de las facultades mismas:

> Y en verdad, cuando pienso sólo en Dios, no descubro en mí ninguna causa de error ni de falsedad; pero luego, al volver en mí, la experiencia me hace conocer que estoy, a pesar de todo, sujeto a infinidad de errores. Al tratar de averiguar más de cerca la causa de éstos, observo que no sólo aparece en mi pensamiento una idea real y positiva de Dios, o bien de un ser soberanamente perfecto, sino también, por así decirlo, cierta idea negativa de la nada, es decir, de lo que está infinitamente alejado de todo tipo de perfección; y que soy como un eslabón entre Dios y la nada, es decir, que estoy situado de tal manera entre el soberano ser y el no-ser que no hay, verdaderamente, nada en mí que pueda inducirme al error, en la medida que un ser soberano me ha producido; pero que, si considero que participo de alguna manera de la nada o del no-ser, es decir, en la medida en que yo mismo no soy el ser soberano, me hallo expuesto a infinidad de fallos, de modo que no debe extrañarme si me equivoco.

No hay duda de que no estamos en condiciones de abordar directamente esta característica ontológica del hombre, pues la idea de *intermediario* implicada en la de desproporción también es muy desconcertante; decir que el hombre está situado *entre* el ser y la nada ya es tratar la realidad humana como una región, como un lugar ontológico, como un sitio colocado *entre* otros sitios. Ahora bien, este esquema de la intercalación es sumamente engañoso: invita a tratar al hombre como un objeto cuyo lugar resultaría

localizado en relación con otras realidades más o menos complejas que él, más o menos inteligentes, más o menos independientes que él. El hombre no es intermediario porque esté entre el ángel y la bestia; es intermediario en sí mismo, de sí a sí mismo; es intermediario porque es mixto, y es mixto porque opera mediaciones. Su característica ontológica de ser-intermediario consiste precisamente en esto: que su acto de existir es el acto mismo de operar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad dentro y fuera de sí. Por eso, no explicaremos a Descartes por medio de Descartes, sino de Kant, Hegel y Husserl: el carácter intermedio del hombre sólo puede descubrirse por el rodeo de la síntesis trascendental de la imaginación o por la dialéctica entre certeza y verdad, o por la dialéctica de la intención y de la intuición, de la significación y de la presencia, del Verbo y de la Mirada. En resumen, para el hombre, ser intermediario es mediar.

Hagamos balance antes de introducir nuevos elementos en nuestra hipótesis de trabajo: al dejarnos seducir por el tema cartesiano del hombre finito-infinito —aun a riesgo de reinterpretarlo totalmente—, nos separamos un poco de la tendencia contemporánea que convierte la finitud en la característica global de la realidad humana. Ciertamente, nadie entre los filósofos de la finitud tiene de ella un concepto simple y no dialéctico; todos hablan, en un sentido o en otro, de la trascendencia del hombre. Por el contrario, Descartes, después de haber anunciado una ontología de lo finito-infinito, sigue llamando finito al ser-creado del hombre respecto de la infinitud divina. Resultaría, pues, ilegítimo exagerar la diferencia entre unas filosofías de la finitud y la filosofía que arranca directamente de la paradoja del hombre finito-infinito. Pero, reducida incluso a una diferencia de acento o de tono, esta diferencia no es pequeña. La cuestión estriba en saber si esa trascendencia es sólo trascendencia *de* la finitud o si lo contrario no es tan importante. Como veremos, el hombre nos parecerá no sólo discurso sino también perspectiva, tanto exigencia de totalidad como carácter obcecado, tanto amor como deseo. No nos parece que la lectura de la paradoja a partir de la finitud tenga ningún privilegio sobre la lectura inversa según la cual el hombre es infinitud, y la finitud, un indicio *restrictivo* de esta infinitud; lo mismo que la infinitud es el indicio de *trascendencia* de la finitud; el hombre está tan destinado a la racionalidad ilimitada, a la totalidad y a la beatitud como obcecado por una perspectiva, arrojado a la muerte y encadenado al deseo. Nuestra hipótesis de trabajo sobre la paradoja de lo finito-infinito, implica que tengamos que hablar tanto de infinitud como

de finitud humana. El pleno reconocimiento de esta polaridad es esencial para elaborar determinados conceptos de intermediario, de desproporción y de falibilidad, cuyo encadenamiento hemos puesto de manifiesto remontándonos desde el último hasta el primero de estos conceptos.

Pero nuestra hipótesis de trabajo aún no está suficientemente elaborada: proporciona una orientación a la investigación, pero todavía no un programa de búsqueda. En efecto, ¿cómo empezar? ¿Cómo determinar el punto de partida en una antropología filosófica dominada por la idea directriz de la falibilidad? Sólo sabemos que no es posible partir de un término simple, sino del compuesto mismo, de la relación finito-infinito. Es preciso partir, pues, de la totalidad del hombre, quiero decir: de la visión global de su no-coincidencia consigo mismo, de su desproporción, de la mediación que opera al existir. ¿Cómo es posible que esta visión global no excluya cualquier avance, cualquier orden de las razones? Pero siempre queda que la progresión y el orden se puedan hacer entre una serie de puntos de vista o de aproximaciones que serían, cada vez, punto de vista y aproximación de la totalidad.

Ahora bien, si el progreso del pensamiento, en una antropología filosófica, nunca consiste en ir de lo simple a lo complejo, sino que procede siempre en el interior de la totalidad misma, esto sólo puede constituir un progreso en la *dilucidación* filosófica de la perspectiva global. Es preciso, por consiguiente, que esta totalidad esté de antemano dada, de alguna manera, antes que la filosofía, en una pre-comprensión que se presta a la reflexión; es preciso, por consiguiente, que la filosofía proceda por una segunda dilucidación de una nebulosa de sentido que entraña en primer lugar un carácter prefilosófico. Lo cual equivale a decir que es preciso disociar por completo la idea de método en filosofía de la de punto de partida. La filosofía no comienza nada de forma absoluta: llevada por la no-filosofía, vive de la sustancia de lo ya comprendido sin haber reflexionado sobre ello. Pero, si la filosofía no es, en lo que respecta a las fuentes, un comienzo radical, sí puede serlo en lo que respecta al método. Esto nos conduce así más cerca de una hipótesis de trabajo articulada por esa idea de una diferencia de potencial entre una pre-comprensión no filosófica y un comienzo metódico de la dilucidación.

¿Dónde buscar, en efecto, la precomprensión del hombre falible? En lo *patético de la «miseria»*.

Este *páthos* es como la matriz de toda filosofía que convierte la desproporción y la intermediariedad en la característica óntica del

hombre. Pero hay que entender este *páthos* en su más alto grado de perfección; aun en el caso de ser prefilosófico, lo patético es pre-comprensión; y lo es en tanto en cuanto discurso perfecto, perfecto dentro de su orden y en su nivel. Buscaremos, por lo tanto, algunas de esas bellas expresiones que dicen la pre-comprensión del hombre por sí mismo como «miserable».

A partir de ahí, el problema del comienzo adquiere un nuevo sentido: decíamos que el comienzo en filosofía sólo puede ser un comienzo en la dilucidación, gracias al cual la filosofía, más que comenzar, re-comienza. Para acceder a ese comienzo metódico, será preciso, al principio del próximo capítulo, llevar a cabo una reducción de lo patético e iniciar una antropología que sea verdaderamente filosófica, por medio de una reflexión de estilo «trascendental», es decir, de una reflexión que parta no del yo, sino del objeto que está delante de mí, y que, desde ahí, se remonte a sus condiciones de posibilidad. Llegado el momento, diremos aquello que caracteriza a este estilo «trascendental»; aquí nos limitaremos a decir lo que esperamos de esta decisión de buscar, en el poder de conocer, la desproporción más radical del hombre; le pedimos a aquélla un hilo conductor para explorar todas las demás modalidades del hombre intermediario: lo que era mezcla y miseria para la comprensión patética del hombre se denomina ahora «síntesis» en el objeto, y el problema del intermediario se convierte en el del «tercer término» que Kant llamó «imaginación trascendental», y que se alcanza reflexivamente *sobre* el objeto. Sin esta etapa trascendental, la antropología filosófica no saldría de lo patético más que para caer en una ontología fantástica del ser y de la nada.

Con este doble comienzo, prefilosófico y filosófico, patético y trascendental, tenemos impulso para ir más lejos. Lo trascendental sólo proporciona el primer momento de una antropología filosófica, y no abarca todo aquello de lo que lo patético de la miseria es la precomprensión. Poco a poco, todo lo que sigue en esta filosofía de la falibilidad consistirá en salvar esa diferencia entre lo patético y lo trascendental, en recuperar filosóficamente toda la rica sustancia que no aparece en la reflexión trascendental basada en el objeto. Por eso, intentaremos salvar la diferencia entre la reflexión *pura* y la comprensión *total* mediante una reflexión sobre la «acción» y, después, sobre el «sentimiento». Pero, una vez más, la reflexión trascendental sobre el objeto es la que puede servir de guía en estas dos nuevas peripecias. Y es que sólo a partir del modelo de la desproporción entre la Razón y la Sensibilidad o, para decirlo con más precisión, entre el Verbo y la Perspectiva, podemos reflexionar

sobre las nuevas formas que presenta la no-coincidencia del hombre consigo mismo en el orden del obrar y del sentir; es asimismo a partir del modelo de la mediación de la imaginación trascendental, como podemos comprender las nuevas formas que adopta la función intermediaria o mediadora en el orden práctico y afectivo.

Poco a poco parece, pues, razonable tratar de recuperar lo patético inicial de la «miseria» dentro de la reflexión pura. Todo el movimiento de este libro consiste en un esfuerzo por ampliar gradualmente la reflexión, a partir de una posición inicial de estilo trascendental; en última instancia, la reflexión pura, convertida en comprensión total, igualaría lo patético de la «miseria».

Pero este límite no se alcanza nunca dado que, en la precomprensión del hombre por sí mismo, hay una riqueza de sentido que no se puede igualar con la reflexión. Este acrecentamiento de sentido nos obligará a intentar, en el Libro Segundo, una aproximación totalmente diferente: no ya mediante la reflexión pura, sino mediante una exégesis de los símbolos fundamentales en los que el hombre confiesa la esclavitud de su libre albedrío.

Este primer libro llevará hasta su punto crítico el estilo reflexivo: de la desproporción del conocer a la del obrar, y de la del obrar a la del sentir. En este límite de dilatación de la reflexión, será posible comprobar la envergadura del concepto de falibilidad: éste es, en efecto, el que constituye la idea reguladora de este movimiento de pensamiento que intenta equiparar el rigor de la reflexión con la riqueza de la comprensión patética de la miseria.

Lo patético de la «miseria»

Con Platón y Pascal, esta meditación patética se ha hecho visible, por dos veces, en los márgenes de la filosofía y como en el umbral de una reflexión que la retomaría con rigor y verdad: desde el mito platónico del alma como mezcla hasta la bella retórica pascaliana de los dos infinitos, y teniendo presente *El concepto de angustia* de Kierkegaard, se puede descubrir cierta progresión que es a la vez una progresión en lo patético pero también en la precomprensión de la «miseria». Ahora bien, esta progresión se realiza en el interior mismo de las imágenes, de las figuras, de los símbolos mediante los cuales este *páthos* accede al *mýthos*, es decir, ya al discurso.

Toda la precomprensión de la «miseria» está ya en los mitos del *Banquete*, del *Fedro*, de la *República*. El mito es la miseria de la filosofía. Pero la filosofía es filosofía de la «miseria» cuando quiere hablar no de la Idea que es y que da la medida a todo ser, sino del

hombre. En efecto, es la situación misma del alma la que es miserable; en la medida en que es, por excelencia, el ser que se encuentra en el medio, no es la Idea; como mucho, es «de la raza de las Ideas» y de lo que está «más próximo» a la Idea; pero tampoco es una cosa perecedera: su cuerpo es lo que «más se parece» a lo corruptible; el alma es más bien el movimiento mismo de lo sensible hacia lo inteligible; es la *anábasis*, la ascensión hacia el ser; su miseria se muestra, ante todo, en estar perpleja y en buscar (*aporeîn kaì zeteîn*) (*República*, 523a-525a). Esta dificultad, esta aporía y esta búsqueda, que se reflejan en el inacabamiento mismo de los diálogos aporéticos, atestiguan que el alma está trabajando en cuanto al ser: el alma opina y se equivoca; ella no es visión o, al menos, no es ante todo visión, sino aspiración; no es, o al menos de entrada, contacto y posesión, sino tendencia y tensión; «mediante el esfuerzo, con el tiempo, a costa de un trabajo múltiple y de un largo aprendizaje», dice el *Teeteto*, 186 a.

¿Cómo *decir* el alma y su régimen de transición entre lo que pasa y lo que permanece? Al no poderlo decir en el lenguaje de la Ciencia, esto es, en el discurso inmutable sobre el Ser inmutable, el filósofo lo expresará en el de la alegoría y, después, en el del mito.

La alegoría, la analogía, bastará para dar una imagen provisionalmente inmovilizada de ese devenir extraño, carente de lugar filosófico (*átopos*). Así, el libro IV de la *República* ofrece el símbolo político del alma, según el cual ésta se compone de tres partes, al igual que la Ciudad de tres órdenes: magistrados, guerreros, obreros. Este simbolismo elude el mito hasta el momento en que esta imagen estática no vuelva a ponerse en movimiento bajo la perspectiva del impulso hacia las Ideas y hacia el Bien, y hasta el momento en que, por consiguiente, no se evoque la *génesis* de esa unidad múltiple, con vistas a la *anábasis* que vuelve a conducir al ser y al Bien. Pero la consideración del «devenir» del alma se deja leer entre líneas en la imagen inmovilizada. Al principio mismo de la comparación, dice Platón: «Si imaginásemos la formación de un Estado (*gignoménen pólin*), ¿acaso no veríamos también *formar*se en él (*gignoménen*) la justicia lo mismo que la injusticia?» (369a). La justicia no es más que esa forma de la unidad en el movimiento de las partes: consiste, en lo esencial, en «devenir, de múltiple, uno (*héna genómenon ek pollôn*)» (443a).

Pero el libro IV se refiere de entrada a la conclusión de esta síntesis supuestamente realizada: si el Estado está bien constituido, es perfectamente bueno; y entonces es sabio, valiente, moderado, justo. Este orden, llevado a su término de cumplimiento, es el que

revela la estructura tripartita en donde cada virtud se fija en una «parte» de la Ciudad. Las partes del alma son, por consiguiente, lo mismo que las de la Ciudad, el lugar de una función; a su vez, el equilibrio de las tres funciones que constituyen la estructura del alma procede de la norma de justicia supuestamente realizada: la justicia es «lo que les dio a todas la fuerza de nacer y lo que las conserva una vez nacidas, mientras permanece en ellas» (433b).

Pero si, en lugar de alcanzar con la imaginación el término del movimiento mediante el cual se constituye el Estado, consideramos el alma en su movimiento mismo hacia la unidad y el orden, entonces la imagen empieza a moverse; en lugar de una estructura bien equilibrada, descubrimos un movimiento no resuelto, un sistema de tensiones. Este deslizamiento resulta muy perceptible en lo que sigue del libro IV, cuando, abandonando la imagen de la Ciudad bien hecha, Platón considera las fuerzas por medio de las cuales «actuamos», es decir, por medio de las cuales «aprendemos», nos «irritamos» y «deseamos». El alma aparece entonces como un campo de fuerzas que padece la doble atracción de la razón, denominada «lo que manda» (*tò keleûon*), y del deseo, caracterizado como «lo que impide» (*tò kolûon*) (439c). Es entonces cuando el tercer término —que Platón llama el *thymós*— se torna enigmático: ya no es una «parte» dentro de una estructura estratificada, sino una fuerza ambigua que padece la doble atracción de la razón y del deseo: tan pronto combate (*xýmmakhon*) con el deseo, del que es la irritación y la furia, como se pone al servicio de la razón, de la que es la indignación y la resistencia. «Cólera» o «valor», el *thymós*, el corazón, es la función inestable y frágil por excelencia. Esta situación ambigua del *thymós* anuncia, en una «estática» del alma, todos los mitos de lo intermediario. En una estática, lo intermediario es un «medio»; está «entre» otras dos funciones o partes; dentro de una dinámica, va a ser una «mezcla». Pero entonces la alegoría, que todavía era adecuada a una estática, remite al mito que es el único que puede expresar la génesis de lo intermediario.

Aplicada al alma, la imagen de la mezcla confiere la forma dramática del relato al tema más estático de la composición tripartita. Es preciso entonces un mito para narrar la génesis de la mezcla. A veces, será el mito artificial de una aleación entre diversos materiales; a menudo, el mito biológico de una alianza, de un acoplamiento entre términos sexuados; la *génesis* es entonces *génnesis*, la génesis es engendramiento. Esta mezcla, en forma de aleación o de acoplamiento, es el acontecimiento que sobreviene en el origen de las almas.

Lo que sitúa estos mitos del *Banquete* y del *Fedro* a la cabeza de las figuras no filosóficas o prefilosóficas de una antropología de la falibilidad no es sólo su anterioridad histórica, sino también el carácter *indiferenciado* del tema de la «miseria» que ellos transmiten. En ellos la miseria es, sin división posible, limitación originaria y mal originario. Podemos leer estos grandes mitos unas veces como mito de finitud y otras como mito de culpabilidad. El mito es la nebulosa que la reflexión deberá escindir; una reflexión más directa sobre los mitos del mal nos revelará más adelante el fondo mítico al que pertenece esta nebulosa de existencia miserable y de libertad degradada; se verá también que Platón, filósofo, no confundió el mal con la existencia corporal, y que en el platonismo hay un mal de injusticia que es un mal específico del alma.

Si consideramos el mito tal y como se nos cuenta, es decir, sin el trasfondo que la historia de las religiones puede restituir y sin la exégesis que comienza por escindirlo, éste es el mito global de la «miseria»; y puede decirse que toda meditación vuelve al tema de la miseria cuando restaura esa no-división de la limitación y del mal moral. La «miseria» es esa desgracia indivisa que cuentan los mitos de «mezcla» antes de que la reflexión propiamente ética la haya convertido en «cuerpo» y en «injusticia».

Es verdad que la sacerdotisa inspirada no habla del alma, sino de Eros, semi-dios, demonio. Pero Eros es, él mismo, figura del alma —o, por lo menos, del alma que es más alma, la del filósofo, que anhela el bien porque, en sí mismo, él no es el Bien—. Sin embargo, Eros porta consigo esa herida original que es la marca de su madre Penía. Éste es, pues, el principio de opacidad; para dar razón de la aspiración al ser, hace falta una raíz de indigencia, de pobreza óntica. Eros, el alma que filosofa, es por consiguiente el híbrido por excelencia, el híbrido del Rico y de la Indigente.

Eso es precisamente lo que dicen Descartes y, sobre todo, Kant en sus sensatos discursos sobre la imaginación: el entendimiento sin intuición está vacío, la intuición sin concepto está ciega. La síntesis de ambos es la luz de la imaginación: el híbrido platónico anuncia la imaginación trascendental; la anuncia en tanto en cuanto abarca toda generación respecto al cuerpo y respecto al espíritu, lo que el *Filebo* llamará, en un lenguaje menos «mítico» y más «dialéctico», la «llegada a la existencia», la *génesis eìs ousían*, que es asimismo «esencia devenida» (26d). Toda *creación*, toda *poíesis*, es efecto de Eros: «Sabes que la idea de creación es un concepto muy amplio; cuando, en efecto, para cualquier cosa, hay camino del no-ser al ser, siempre la causa de dicho camino es un acto de creación»

(205a). En resumen, Eros es la ley de toda *obra*, la cual es riqueza del Sentido y pobreza de la Apariencia bruta. Por eso, la dialéctica ascendente, marcada por un amor cada vez más puro, recorre todos los grados de la *obra*, desde los cuerpos hermosos hasta las almas bellas, las acciones bellas y las legislaciones bellas. Toda obra nace del deseo, y todo deseo es a la vez rico y pobre.

Pero hay mucho más en el mito que en la reflexión: hay más en potencia, aunque haya menos determinación y rigor. Esa inagotable reserva de sentido no está sólo del lado de Poros, que es evidentemente más y mejor que el entendimiento kantiano, sino también del lado de Penía.

Toda indigencia es Penía, y hay muchas maneras de ser pobre: si, en efecto, el mito del *Banquete* y el del *Fedro* se aclaran mutuamente, la indeterminación o la sobredeterminación del primero se torna patente; la indigencia óntica, representada por Penía en el *Banquete*, comienza por escindirse en dos momentos míticos que corresponden a dos fases distintas del relato en el *Fedro*. En efecto, el *Fedro* encadena entre sí un mito de fragilidad con un mito de degradación; la fragilidad que precede a toda caída es la de esos carros alados que, en el cortejo celeste, representan las almas humanas; antes de cualquier caída, esas almas ya son compuestas, y la composición oculta un punto de discordancia en el carro mismo: «Para nosotros, el conductor es cochero en primer lugar de un tiro apareado; después, de los dos caballos, el tiro tiene uno que es hermoso, bueno y que está formado de dichos elementos, mientras que la composición del otro es la contraria y contraria su naturaleza (*ho d'ex enantíon te kaì enantíos*)» (246b). Así, antes de la caída en un cuerpo terrenal, hay una encarnación originaria: los propios dioses tienen, en este sentido, un cuerpo: pero el de las almas no divinas comporta un principio originario de pesadez y de indocilidad. Y el mito de falibilidad se torna, en el claroscuro y la ambigüedad, mito de caída; los tiros se obstaculizan mutuamente y se hunden en el remolino; el Ala que los hacía subir se chafa y cae. Entonces, el olvido de la Verdad oscurece el alma: en adelante, el hombre se alimentará de opinión.

Mediante este deslizamiento de la fragilidad al vértigo, y del vértigo a la caída, el mito platónico anuncia la meditación kierkegaardiana, la cual también oscilará entre dos interpretaciones, una como continuidad y otra como discontinuidad, sobre el nacimiento del mal a partir de la inocencia, aunque, por último, optará por la idea de que el mal es surgimiento, salto, posición. En este sentido, el mito platónico de la miseria es una nebulosa de fragilidad y de

degradación que empieza a escindirse, pero que permanece indivisa e indecisa. A esta nebulosa Platón la llama «desgracia», «olvido», «perversión» (248b).

Más adelante explicaremos cómo vislumbró Platón el paso del mito a la dialéctica, y cómo la *mezcla* se convierte en lo *mixto*, después en la *justa medida*, en virtud de una transposición de la oposición pitagórica entre el límite y lo ilimitado, y con la ayuda de la razón práctica.

Lo patético pascaliano nos proporciona el segundo punto de partida para la reflexión. Los famosos fragmentos titulados «Dos infinitos, medio» o «Desproporción del hombre» (fragmento 72[1]) son de otra naturaleza, tanto por su intención como por su tono. Dicho tono no es mítico, sino retórico; en relación a la escala platónica del saber, se trata de una exhortación, de una *apología* o, dicho de otra manera, de una opinión recta. El *Fedón,* que comienza también con una exhortación, habla incluso en este sentido de «*paramýthia* y de persuasión» (70b). En efecto, Pascal invita, mediante una especie de *paramýthia*, a renunciar a la diversión, a desgarrar el velo de disimulo con el que ocultamos nuestra verdadera situación. Brunschvicg vio perfectamente que no había que separar esta meditación sobre el hombre situado entre dos infinitos del «Capítulo sobre las fuerzas engañosas» (fragmento 83), imaginación y costumbre, que conduce directamente a la crítica de la diversión. Reflexionar sobre el lugar del hombre como ser del medio es volver sobre mí mismo con el fin de «pensar lo que es ser rey y ser hombre» (fragmento 146).

Esta meditación sigue siendo una *apología,* una *paramýthia,* porque arranca de un esquema puramente espacial del lugar que ocupa el hombre entre las cosas. Esta representación totalmente imaginativa del «lugar» del hombre, intermediario entre lo muy grande y lo muy pequeño, tiene la ventaja de afectar a los hombres, pues despierta un eco inmediato en la sensibilidad cosmológica de un siglo que está descubriendo la amplitud del universo: «¿Qué es un hombre en el infinito?». La vista, prolongada por la imaginación, es la que alimenta esta emoción de un hombre que «se mira como extraviado en esa región poco frecuentada de la naturaleza»; «pero si nuestra vista se detiene ahí, que la imaginación vaya más allá; antes se cansará ella de concebir que la naturaleza de proveer»

1. [Los *Pensamientos* de Pascal se citan de acuerdo con la edición de M. Brunschvicg. Puede verse, asimismo, B. Pascal, *Obras*, trad. cast. de C. R. de Dampierre, Alfaguara, Madrid, 1981, pp. 339 ss. *N. del T.*].

(fragmento 72). La astronomía, como ciencia, viene a «hinchar nuestras concepciones»; pero el más allá de lo imaginable que nos propone no sirve sino para asombrar a la imaginación hasta que ésta «se pierda en este pensamiento»; entonces el infinito imaginado se convierte en «abismo», y en doble abismo. El término mismo de infinito es menos significativo que expresivo: no designa una idea de la razón ni, por lo demás, podría hacerlo, pues habría que decir más bien que es indefinido en grandeza y en pequeñez que infinito y nada; ambos términos, cargados de espanto, manifiestan sobre todo el asombro de la imaginación que se cansa de concebir y se pierde en esas maravillas: «Porque, en última instancia, ¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada con respecto al infinito, un todo con respecto a la nada, un medio entre nada y todo».

Pero la capacidad de despertar del simbolismo espacial de los dos infinitos consiste en suscitar su propio desbordamiento apuntando a un esquema propiamente existencial de desproporción: «limitado en todos los sentidos, este estado que ocupa el medio entre dos extremos se encuentra en medio de todas nuestras fuerzas» (fragmento 72). Poco a poco, cada uno de los términos extremos se sobrecarga de sentido, como por una reminiscencia platónica de todas las analogías entre lo sensible y lo inteligible; lo infinitamente grande, lo infinito a secas, se convierte en «el fin de las cosas», aquello hacia lo cual «son arrastradas» todas las cosas; lo infinitamente pequeño, también denominado nada, se convierte en el «principio» oculto para el hombre así como en «la nada de la que es extraído»: «Todas las cosas salieron de la nada y son arrastradas hasta el infinito». El hombre ya está, pues, situado entre el origen y el fin, en un sentido a la vez temporal, causal y teleológico. Y su desproporción consiste en que no posee la «capacidad infinita» para «comprender», para englobar el principio y el fin.

Y como la naturaleza ha «grabado su imagen y la de su autor en todas las cosas», esta doble infinitud de las cosas mismas se redobla en las propias ciencias; la nada de origen se refleja en el problema del punto de partida de las ciencias. Todo el mundo está de acuerdo en que el acabamiento de las ciencias se nos escapa. Lo menos conocido es que los principios sean una especie de infinito de pequeñez e incluso de nada. Esto trastoca el crédito que concedemos a un punto de partida que sería lo simple; no hay ninguna idea simple, ningún ser simple, ninguna mónada de donde se pueda partir; los principios son, respecto al entendimiento, lo que el infinito de pequeñez es respecto a la concepción de nuestra imaginación, una especie de nada; sin embargo, «no hace falta menos capa-

cidad para llegar hasta la nada que hasta el todo». Toda la cuestión del espíritu de sutileza y de los principios sensibles al corazón encuentra aquí su lugar de inserción.

Esta «miseria», comparable al vagabundear de los mortales del *Poema* de Parménides o a la opinión inestable y cambiante según Platón, ¿es, por lo tanto, una herida originaria de la condición humana o nuestra culpa? ¿Va a escindirse la nebulosa de limitación y de mal que el *Fedro* no deslindaba nítidamente? Todavía no nítidamente; la «miseria» sigue siendo todavía un tema indiviso. Hay que señalar, en efecto, que esta situación misma del hombre entre los extremos se describe por sí misma como enmascaradora:

> Conozcamos, pues, nuestro alcance; somos algo y no somos todo; la parte de ser que somos nos oculta el conocimiento de los primeros principios que nacen de la nada, y lo poco que tenemos de ser nos oculta la visión del infinito. [...] Éste es el estado natural para nosotros y, sin embargo, el más contrario a nuestra inclinación. [...] Pero, cuando pensé con más detenimiento, y tras haber descubierto la causa de todas nuestras desdichas, quise descubrir la razón de las mismas, encontré que hay una muy efectiva, que consiste en la desgracia natural de nuestra condición débil y mortal, y tan miserable que nada puede consolarnos cuando la pensamos con detenimiento (fragmento 139).

Y, sin embargo, el divertimento es culpa nuestra. De no ser así ¿por qué esta exhortación: «Conozcamos nuestro alcance»? Por «débil», «impotente», «inconstante» y «ridículo» que sea, el hombre no deja de llevar la carga de conocerse:

> Estar lleno de defectos es, sin duda, un mal; pero es un mal todavía mayor estar lleno de ellos y no quererlos reconocer, pues esto es añadir asimismo a los anteriores el de una ilusión voluntaria (fragmento 100).

Para dar cuenta de la diversión, hay que recurrir, por consiguiente, a cierta «aversión por la verdad» (*ibid.*), la cual, pese a tener «una raíz natural en su corazón» (*ibid.*), no por ello deja de ser una tarea muy concertada, una táctica ilusoria, una maniobra preventiva respecto a esa desdicha de la desdicha que sería verse miserable. Esta táctica, que Pascal denomina un «instinto secreto», abarca, pues, un sentimiento natural de la condición miserable del hombre, expulsado en cuanto es concebido: «Un resentimiento, dice Pascal, por sus constantes miserias» (fragmento 139). Este «resentimiento» implica a su vez «otro instinto secreto, resto de la

grandeza de nuestra primera naturaleza, que les hace conocer que la dicha no reside, efectivamente, sino en el reposo y no en el tumulto. Y, a partir de estos dos instintos contrarios, se forma en ellos un proyecto confuso que se esconde a su mirada en el fondo de su alma, que les conduce a tender al reposo por medio de la agitación, y a figurarse siempre que la satisfacción que no tienen les llegará si, superando algunas dificultades que prevén, pueden abrirse así la puerta que da al reposo» (*ibid.*).

La meditación pascaliana partió, por consiguiente, de una imaginación totalmente externa de la desproporción espacial del hombre. Esta desproporción se reflejó ella misma en una visión de la desproporción del saber sobre las cosas; a su vez, esta desproporción se interiorizó en el tema del disimulo que la condición finita del hombre segrega y, en cierto modo, exuda frente a la cuestión del origen y del fin. Por último, este disimulo mismo se muestra como la paradoja y el círculo vicioso de la mala fe. La condición humana tiende naturalmente a disimular su propia significación; pero dicho disimulo es —también y no obstante— la obra de la diversión que la retórica de los dos infinitos y del medio se propone llevar a la veracidad.

Una retórica de la miseria no parece poder ir más allá de esta paradoja de una condición disimulante-disimulada; su ambigüedad permanece en el plano de la exhortación, de la *paramýthia* pascaliana; y dicha paradoja debe conservar todas las apariencias de un círculo vicioso.

Ahora, la tarea de la reflexión pura es comprender la falibilidad y, al comprenderla, articular la nebulosa de la «miseria» en figuras nítidas.

Capítulo II

LA SÍNTESIS TRASCENDENTAL PERSPECTIVA FINITA, VERBO INFINITO, IMAGINACIÓN PURA

Lo patético de la miseria suministra a la filosofía la sustancia de su meditación, pero no su punto de partida. ¿Cómo pasar del mito de «mezcla», de la retórica de la «miseria» al discurso filosófico, del *mŷthos* al *lógos*?

La etapa necesaria e insuficiente de la transposición filosófica es la etapa «trascendental». Insistiremos en el hecho de por qué una reflexión de este estilo no satisface a la demanda de una antropología filosófica y en lo mucho que su resultado deja que desear respecto a la comprensión anticipada del hombre, la cual encontró su primera expresión en lo patético de la miseria. Pero la reflexión trascendental misma es la que mostrará su insuficiencia.

La fuerza de la reflexión «trascendental» es doble; reside, en primer lugar, en la elección del comienzo: busca dicho comienzo inspeccionando el poder de conocer. Se podrá censurar cuanto se quiera esta reducción del hombre al conocer; pero esta heroica reducción no es un prejuicio; es la decisión de localizar todas las características del hombre a partir de la que una crítica del conocimiento pone de manifiesto: después, todo queda por hacer. Pero todas las cuestiones, tanto las de la práctica como las del sentimiento, si van precedidas por una investigación del poder de conocer, quedan situadas en una luz específica, aquella que le conviene a la reflexión sobre el hombre. Las categorías fundamentales de la antropología, incluidas ante todo y sobre todo las que caracterizan a la acción y al sentimiento, no serían categorías antropológicas si no atravesasen previamente la prueba crítica de una reflexión «trascendental», es decir, de un análisis del poder de conocer.

¿En qué nos atañe esta elección del punto de partida? En que la primera «desproporción» susceptible de investigación filosófica es aquella que el poder de conocer pone de manifiesto. Lo que, para la comprensión patética del hombre, era «mezcla» y «miseria», ahora se denomina «síntesis»: recuperaremos así, sin preocuparnos de ortodoxias criticistas, los motivos de la teoría kantiana de la imaginación trascendental que es precisamente una reflexión sobre el «tercer término», sobre lo «intermediario». Ésta será, por consiguiente, nuestra primera etapa en el recorrido para trasladar los mitos de mezcla y de lo patético de la miseria a la filosofía de la falibilidad.

Cabrá preguntarse en qué una reflexión sobre la función intermedia de la imaginación en el sentido kantiano puede afectar a una filosofía de la falibilidad. Aquí es donde aparece la segunda excelencia de una reflexión de tipo «trascendental»: se trata de una reflexión a partir del objeto, a partir más exactamente de la *cosa*. Pues, «a partir de» la *cosa*, ella discierne el poder de conocer. A partir de la cosa, descubre la desproporción específica del conocer, entre el recibir y el determinar. A partir de la cosa, se da cuenta del poder de la síntesis.

Esta meditación es reflexión y trascendental porque parte de la *cosa*. Una meditación inmediata sobre la no-coincidencia de sí consigo se pierde enseguida en lo patético, y ninguna introspección puede darle apariencias de rigor. Pero una reflexión no es una introspección; la reflexión da un rodeo por el objeto; es reflexión *sobre* el objeto. Por eso es propiamente trascendental: pone de manifiesto en el objeto lo que hace posible la síntesis en el sujeto. Esta investigación sobre las condiciones de posibilidad de una estructura de objeto rompe lo patético, introduce el problema de la desproporción y de la síntesis en la dimensión filosófica. Pero, con la fuerza de esta reflexión, aparece inmediatamente su límite: la síntesis que aquélla revela e inspecciona no será precisamente sino una síntesis en el objeto, en la cosa, una síntesis únicamente intencional, una síntesis proyectada hacia afuera, en el mundo, en la estructura de la objetividad que ella hace posible. Sin duda, se podrá denominar, con Kant, «conciencia» a este poder de la síntesis, y hablar de la síntesis *como* «conciencia», pero dicha «conciencia» no es *para sí*; está simplemente buscada, figurada en un cara a cara. Por eso, será necesario otro tipo de meditación para proseguir y pasar de la conciencia a la conciencia de sí.

1. *La perspectiva finita*

El punto de partida para una consideración trascendental sobre el hombre como intermediario y sobre la función intermediaria de la imaginación, es la ruptura que la reflexión introduce entre sensibilidad y entendimiento. En cuanto la reflexión interviene, escinde al hombre; la reflexión, por esencia, divide, escinde. Una cosa, dice ésta, es *recibir* la presencia de las cosas, y otra *determinar* el sentido de las mismas. Recibir es entregarse intuitivamente a la existencia de éstas; pensar es dominar su presencia con un discurso que discrimina por medio de la denominación y que une con frases articuladas.

Cualquier progreso en la reflexión es un progreso en la escisión.

Vamos a dedicarnos, en primer lugar, a esta progresión en la escisión, considerando sucesivamente cada una de las partes del divorcio.

A partir de la cosa descubro tanto la finitud del recibir como esa especie de infinitud del determinar, del decir y del querer-decir, que veremos culminar en el verbo.

Cabría creer que se puede empezar directamente una meditación filosófica sobre la finitud por la consideración del *cuerpo propio*. Toda prueba de finitud remite, ciertamente, a la insólita relación que tengo con mi cuerpo. Pero ese nudo de finitud no es lo primero que se pone de manifiesto: lo que se pone de manifiesto, en primer lugar, lo que aparece, son cosas, seres vivos, personas en el mundo. Yo estoy, en primer lugar, orientado hacia el mundo. Mi finitud sólo se torna *problema* cuando la creencia de que algo aparece verdaderamente es socavada por la contestación, por la contradicción. Entonces desplazo mi atención de *lo que* aparece hacia aquél a *quien* aquello aparece. Pero el reflujo de «lo que» a «aquel a quien» no me denuncia aún mi finitud. La primera significación que leo en mi cuerpo, en tanto que mediación del aparecer, no es que sea finito, sino precisamente que está abierto a...; es incluso esa apertura a... la que lo convierte en mediador originario «*entre*» yo y el mundo. El cuerpo no me encierra, al modo de ese saco de piel que, visto desde fuera, lo hace aparecer como una cosa en el campo de las cosas; me abre al mundo, ya sea porque deje aparecer cosas percibidas, ya sea porque me torne dependiente de las cosas que me faltan; cosas cuya necesidad experimento, cosas que deseo porque están en otro lugar del mundo, o incluso en ninguna parte. El cuerpo me abre asimismo al mundo, incluso cuando me aísla en el sufrimiento, pues la soledad del sufrimiento también está asediada por las amenazas del mundo al que me siento

expuesto como un flanco sin protección. El cuerpo me abre también a los demás en la medida en que expresa, es decir, que muestra el dentro sobre el afuera y se convierte en signo para el otro, descifrable y brindado a la reciprocidad de las conciencias. Por último, mi cuerpo me abre al mundo por medio de todo lo que puede hacer; está implicado como poder en la instrumentalidad del mundo, en los aspectos practicables de este mundo que surca mi acción, en los productos del trabajo y del arte.

Sobre el mundo y *a partir* de la manifestación del mundo como percibido, amenazante, accesible, es como siempre percibo la apertura de mi cuerpo, mediador de la conciencia intencional.

¿Diré, entonces, que mi finitud consiste en que el mundo *no* se me manifiesta *más que* por la mediación del cuerpo? Esto no es falso, y Kant no se equivoca al identificar finitud y receptividad: según él, es finito un ser racional que no crea los objetos de su representación, sino que los recibe; y se podría hacer extensiva esta tesis a todos los demás aspectos de la mediación corporal: al padecer, al carecer, al expresar, al poder. Pero, ¿qué es lo que hace que esta mediación corporal sea precisamente finita? ¿Acaso no es, ante todo, la *apertura* del cuerpo al mundo, que se revela en esa apercepción marginal que sorprende a la mediación del cuerpo con ocasión de la aparición del mundo? No sólo no veo, antes que nada, mi mediación corporal, sino el mundo. Pero, además, mi mediación corporal no manifiesta, en primer lugar, su finitud, sino su apertura. En otras palabras, el mundo no es, en primer lugar, el límite de mi existencia, sino su correlato: éste es el sentido de la «Refutación del idealismo» en la *Crítica de la razón pura.*

¿Qué es lo que hace, entonces, que esta apertura sea una apertura *finita*?

El análisis de la *receptividad* nos servirá de guía entre las múltiples modalidades de la mediación corporal. ¿Por qué esta elección? Porque es la modalidad primaria de esta mediación; ella es la que hace que algo aparezca; lo deseable, lo temible, lo practicable, lo útil y todos los predicados estéticos y morales de la cosa son añadidos del aparecer primario; no porque sean más «subjetivos» que lo percibido como tal, sino porque están «edificados-sobre» la base primera de lo percibido. Por consiguiente, por éste es por donde hay que empezar.

¿En qué consiste la finitud del recibir?

Consiste en la limitación perspectivista de la percepción; hace que toda visión de... sea un *punto de vista* sobre... Pero no observo directamente sino reflexivamente ese carácter de punto de vista

inherente a toda visión. Por consiguiente, debo descubrir la finitud de *mi* punto de vista *sobre* un aspecto de la aparición, en tanto que correlato intencional del recibir. Este aspecto del aparecer que remite a mi punto de vista es esa propiedad insuperable, invencible, que el objeto percibido posee para manifestarse unilateralmente desde alguno de sus lados; no percibo nunca más que una cara y luego otra; y el objeto nunca es sino la supuesta unidad del flujo de estas siluetas. Con el objeto, por lo tanto, me doy cuenta del carácter perspectivista de la percepción: ésta reside en la inadecuación misma de lo percibido, es decir, en esa propiedad fundamental consistente en que el sentido esbozado siempre se pueda *invalidar* o *confirmar*, y pueda revelarse *distinto* del que yo suponía. Es el análisis intencional de esta inadecuación el que me hace regresar desde el objeto hacia mí como centro finito de perspectiva.

El carácter supuesto y precario del sentido me invita a descomponer reflexivamente la unidad buscada en un flujo de las siluetas donde se esboza esta unidad. Entonces, el objeto *mismo* se deshilacha en perfiles *distintos*, en el «y después... y después..» del aparecer del objeto.

Esta *alteridad* de las siluetas, descubierta reflexivamente entre líneas en la identidad del objeto, me señala unos aspectos de la mediación corporal que se habían pasado por alto: mi cuerpo perceptor no es sólo mi apertura al mundo, es el «*aquí desde donde*» se ve la cosa. Precisemos más los momentos de este análisis regresivo que, desde la alteridad de las siluetas, nos retrotrae al carácter de origen y de punto de vista del cuerpo que percibe. Señalemos en primer lugar que, al comenzar por el objeto y no por el cuerpo, al retroceder desde lo percibido al perceptor, no corremos el riesgo de que se nos remita desde la cosa en el mundo a otra cosa en el mundo que sería el cuerpo-objeto, tal y como la psicofisiología lo observa desde fuera y lo conoce científicamente. Ese cuerpo-objeto, a su vez, es también algo que se percibe. El cuerpo perceptor es precisamente el que excluimos de cualquier implicación con los rasgos mismos de lo percibido. Y es necesario hacerlo mediante un proceso especial, pues su función de mediación hace precisamente que éste se omita y se derogue a sí mismo en el término percibido en el que vienen a estrellarse, en cierto modo, las operaciones del recorrido del objeto.

Ahora bien, ¿cómo puedo advertir que mi cuerpo es el centro de orientación, el origen cero, el «aquí desde donde» veo todo lo que puedo ver? Hay que considerar todavía una etapa intermedia entre la *alteridad* de las siluetas y el *aquí* de mi cuerpo. Esta etapa

es la de la libre movilidad de mi cuerpo: cambiando de sitio, *puedo* hacer que el aspecto del objeto cambie: cierta postura de mi cuerpo rige la pasividad del ser percibido. Así, se anuncia mi cuerpo como una condición de los cambios de aparición; las sensaciones cinestésicas poseen la notable propiedad intencional de designar mi cuerpo como circunstancia motivadora del proceso de la percepción: *si* vuelvo la cabeza, *si* extiendo la mano, *si* me muevo, *entonces* la cosa aparece de ese modo. Este flujo de siluetas resulta así motivado en el flujo de la vivencia cinestésica, teniendo siempre en cuenta que, en la conciencia directa, la apercepción de ese flujo cinestésico se deroga en la del flujo de las siluetas, y ésta en la aparición de la cosa.

Y llegamos, ahora, a la última referencia: la alteridad que mi libre movilidad despliega es una alteridad a partir de una posición inicial que es, cada vez, el «aquí» absoluto. El flujo de las siluetas, al que me remitía la precariedad de la percepción, me remite, a su vez, al flujo de mis posiciones, y éste al origen de cada posición: el «aquí». Ciertamente, no me refiero al «aquí» de mi mano, de mi cabeza, sino sólo al «aquí» de mi cuerpo como totalidad existente; en efecto, solamente los desplazamientos de mi cuerpo como totalidad señalan un cambio *de lugar* y, con ello, la función del lugar como punto de vista. Esto es cierto, y para explicar ese privilegio que tienen únicamente los movimientos globales de constituir la noción de punto de vista, incluso cuando ese punto de vista está especificado por medio de la mirada, del oído o del tacto, es preciso añadir a este análisis una precisión suplementaria. Al mismo tiempo que descompongo la identidad del objeto en la alteridad de las siluetas, y ésta en la alteridad de las posiciones activas y pasivas del cuerpo, vinculo la diversidad de las operaciones con la identidad de un polo-sujeto: esas siluetas varias se muestran a *mí*, es decir, a esa unidad y a esa identidad del polo-sujeto, por detrás en cierto modo de la diversidad del flujo de las siluetas, por detrás del flujo de las posiciones. El «aquí desde donde» concierne, por consiguiente, al cuerpo propio en tanto que posición global del cuerpo sobre cuyo fondo se recortan las posiciones particulares de los órganos. Así es como mi mano puede cambiar de posición sin que *yo* cambie de lugar. Eso es lo que quería decir Descartes cuando afirmaba que el alma está unida a todo el cuerpo. El alma se desplaza «en cierto modo» *con* el cuerpo; lo que significa que el yo, como polo idéntico de todos los actos, está allí donde está el cuerpo, entendido como totalidad.

Así, el «soy-yo-quien», implicado en todas mis operaciones intencionales, hace que, en la constitución del *aquí*, predomine la

posición de mi cuerpo en su conjunto sobre la posición de sus miembros. Aquí es el origen desde donde *yo* veo, y no el origen desde donde mi ojo ve. Aunque la posición de mi ojo sea el origen de las siluetas vistas, no es ella, sin embargo, la que constituye el aquí, pues mi ojo no es yo sino cuando la vista me da la referencia con lo que veo. Sin embargo, el «yo» del yo veo no está *aquí* más que en la medida en que el cuerpo en su conjunto tiene una posición desde la cual realiza todos sus actos perceptivos.

Hemos puesto así de manifiesto, por vía regresiva, a partir de los rasgos de lo percibido, la finitud propia de la receptividad. Esta finitud propia se identifica con la noción de punto de vista o de perspectiva. Entonces vemos en qué sentido es verdad que la finitud del hombre consiste en recibir sus objetos: en el sentido de que pertenece a la *esencia* de la percepción el ser inadecuada; a la esencia de esta inadecuación, el remitir al carácter unilateral de la percepción; a la esencia de la unilateralidad de los perfiles de la cosa, el remitir a la alteridad de las posiciones iniciales del cuerpo *desde donde* aparece la cosa. No porque la *libre* movilidad de mi cuerpo me revele esta ley esencial, deja ésta de ser necesaria: precisamente es necesario que la espontaneidad motriz proceda a partir de un origen cero. Percibir *desde aquí* es la finitud de percibir *algo*. El punto de vista es el ineludible estrechamiento inicial de mi apertura al mundo.

Pero esta necesidad no es un destino *externo*; no se convierte en tal sino por medio de una falsificación, cuya andadura es fácil rastrear. No distingo dicho estrechamiento de mi apertura misma sino relacionándolo, mediante una nueva regresión más allá de todos mis «desplazamientos» pasados, con un primer lugar que coincide con el suceso de mi nacimiento. He nacido en algún lugar: una vez «puesto en el mundo», en adelante percibo este mundo mediante una serie de cambios y de innovaciones a partir de ese lugar que no he elegido y que no puedo recuperar en mi memoria. Entonces, mi punto de vista se desgaja de mí como un destino que gobierna mi vida desde fuera.

Pero esta regresión es totalmente distinta de la que realizamos a partir de lo percibido. Mi nacimiento es un suceso para los demás, no para mí. Es para los otros para quienes he nacido en Valence; pero yo estoy aquí, y es en relación con este aquí como los otros están allí o en otra parte. Mi nacimiento, como suceso para el otro, ocupa un lugar en relación con ese allí que, para el otro, es su aquí: mi nacimiento no pertenece, por consiguiente, al aquí primordial, y no puedo engendrar todos mis «aquí» a partir de mi lugar de nacimiento;

por el contrario, a partir del aquí absoluto, que es el aquí-ahora —el *hic et nunc*—, *pierdo el rastro* de mis más antiguos «aquí» y tomo prestado de la memoria del otro mi lugar de nacimiento; lo que equivale a decir que mi lugar de nacimiento no figura entre los «aquí» de mi vida y que, por lo tanto, no puede engendrarlos.

Al término de este primer análisis, plantearemos por lo tanto lo siguiente: la finitud originaria consiste en la *perspectiva* o *punto de vista*; afecta a nuestra relación primaria con el mundo que es «recibir» sus objetos, y no crearlos; no es exactamente sinónima de la «receptividad» misma que consiste en nuestra apertura al mundo; es, más bien, un principio de estrechamiento, un cierre en la apertura, si se me permite la expresión. Esta apertura finita tampoco es sinónima de la corporeidad misma, que mediatiza nuestra apertura al mundo; consiste, antes bien, en el papel de origen cero del cuerpo, en el «aquí» originario a partir del cual hay lugares en el mundo.

Esta relación entre apertura y perspectiva, característica de la «receptividad» propia de la percepción, será en lo sucesivo la célula melódica a partir de la cual podremos más adelante componer las otras modalidades de finitud.

2. *El verbo infinito*

La existencia misma de un discurso sobre la finitud bastaría para establecer que la idea de perspectiva es la más abstracta de todas las ideas sobre el hombre y que no atestigua en absoluto el triunfo de una filosofía concreta sobre los objetivos pretendidamente abstractos de la reflexión crítica. El hecho mismo de declarar que el hombre es finito revela un rasgo fundamental de esta finitud: es el hombre finito *mismo* el que habla de su *propia* finitud. Un enunciado sobre la finitud atestigua que dicha finitud se conoce y se dice a sí misma. Pertenece, pues, a la finitud humana no poder experimentarse a sí misma más que bajo la condición de una «visión-sobre» la finitud, de una mirada dominadora que ya ha empezado a transgredirla. Para que se vea y se diga la finitud humana, es preciso que el movimiento que la desborda sea inherente a la situación, a la condición o al estado de ser finito. Lo que equivale a afirmar que toda descripción de la finitud es abstracta, es decir, desgajada, incompleta, si omite dar cuenta de la transgresión que hace posible el discurso mismo sobre la finitud. Este discurso completo sobre la finitud es un discurso sobre la finitud y sobre la infinitud del hombre.

En cierto sentido, Descartes fue el primero que puso en el centro de la antropología filosófica esa relación de lo finito y lo infinito en su célebre (y oscuro) análisis del juicio. En la medida en que el hombre es potencia de juzgar, se define por una desproporción originaria. Pero la distinción entre un entendimiento finito y una voluntad infinita no es un buen punto de partida para nosotros. En primer lugar, esta distinción parece encerrada en el marco tradicional de una psicología de las facultades; sin duda se puede encontrar el sentido de ésta más allá de dicha tradición y, más adelante, propondremos una reinterpretación del análisis cartesiano; pero la finitud del entendimiento no es la mejor vía de acceso al problema del infinito. Además, una interpretación satisfactoria de la IV Meditación parece interceptada por la utilización misma que Descartes hace de las nociones de finito y de infinito. A primera vista, la oposición parece meramente cuantitativa: por un lado, sólo conocemos un reducido número de cosas; por otro, nos precipitamos a afirmar muchas más. Este carácter cuantitativo del entendimiento y de la voluntad está, al parecer, confirmado por las reflexiones de Descartes sobre el incremento infinito de nuestro saber —como diríamos hoy, por el progreso del *learning*—, que Descartes opone al infinito actual. Ahora bien, quien dice incremento dice lo más y lo menos y, por consiguiente, el número. La IV Meditación va en el mismo sentido: «tal vez haya infinitud de cosas en el mundo de las que mi entendimiento no tiene la menor idea». En ese mismo estilo cuantitativo, por contraste, se dice que la voluntad tiene una «extensión», una «capacidad», una «amplitud» sin límites. Tomada al pie de la letra, esta distinción sucumbe a la crítica de Spinoza en el escolio de la proposición 49 del libro II de la *Ética*.

¿Cómo conservar el impulso de la distinción cartesiana entre lo finito y lo infinito en el hombre, sin volver a una filosofía de las facultades, sin colocar lo finito en una facultad, y lo infinito en otra? Adoptando el mismo punto de partida que en nuestra reflexión sobre lo finito.

Si la finitud es principalmente «punto de vista», los actos y las operaciones por medio de las cuales tomamos conciencia del punto de vista como punto de vista son los que revelarán la conexión más elemental entre una *prueba* de finitud y un *movimiento* de transgresión de esa finitud.

Más adelante, la generalización de la noción de perspectiva nos dará una visión cada vez más amplia de esa dialéctica elaborada por Descartes en el marco de una psicología de las facultades.

Toda percepción es perspectivista. Pero, ¿cómo conocería yo una perspectiva, en el acto mismo de percibir, si *en cierto modo* no escapase yo a mi perspectiva?

¿De qué forma? Sin duda, situando mi perspectiva en relación a otras perspectivas posibles que niegan la mía como origen cero. Pero, ¿cómo no erigir esta idea de la no-perspectiva en un nuevo punto de vista, que sería en cierto modo una visión que domina los puntos de vista, sobrevuelo de los centros perspectivistas? La finitud significa que semejante visión no localizada, que semejante *Übersicht* no existe. Si la reflexión sobre el punto de vista no es punto de vista, ¿qué es su acto?

El punto de partida de nuestro nuevo análisis no debe ser distinto del que nos condujo a la idea de perspectiva. Decíamos que me doy cuenta del carácter perspectivista de la percepción *a partir de* la cosa misma, a saber, *a partir de* esa notable propiedad del objeto de no mostrarse jamás sino por una cara, y luego por otra. A partir de la cosa misma transgredo asimismo mi perspectiva. En efecto, no puedo *decir* esa unilateralidad sino *diciendo* todas las caras que no veo actualmente; ese «no... sino» restrictivo, enunciado en la proposición: *no* percibo cada vez *sino* una cara, sólo accede a la reflexión por un acto limitador que responde a una situación limitada. Pero tampoco advierto ese acto limitador directamente sino reflexivamente, lo mismo que percibía la perspectiva perceptora reflexionando sobre la unilateralidad de lo percibido. Anticipo la cosa misma ordenando esa cara que estoy viendo en relación con las que no veo, pero que conozco. De esta forma, juzgo de la cosa misma, transgrediendo la cara de la cosa con la cosa misma. Esta transgresión es la intención de significar; con ella, me adelanto al sentido que jamás será percibido desde ninguna parte ni por nadie, que no es ningún super-punto de vista, que no es en absoluto punto de vista, sino inversión dentro de lo universal de todo punto de vista.

Si señalo ahora que significar es querer-decir, la transgresión del punto de vista no es sino el habla en tanto que capacidad de decir, y de decir el punto de vista mismo. Por consiguiente, no soy solamente mirada situada, sino querer-decir y decir como transgresión intencional de la situación. En cuanto hablo, hablo de las cosas en sus caras no percibidas y en su ausencia. Así, la intención perceptiva finita, que me proporciona la presencia percibida en el presente viviente, que es el presente de la presencia, nunca está sola ni desnuda; en tanto que plena, siempre está atrapada en una relación de colmar de una forma más o menos completa con respecto

a otra aspiración que la atraviesa de arriba abajo, que la traspasa literalmente, y con la que está originariamente vinculada el habla; esta aspiración es el querer-decir del decir. Al nacer, entro en el mundo del lenguaje que me precede y me envuelve. La mirada muda se retoma en el discurso que articula su sentido; y esta decibilidad del sentido es un constante desbordamiento, al menos en intención, del aspecto perspectivo de lo percibido aquí y ahora.

Esta dialéctica del significar y del percibir, del decir y del ver, parece en efecto totalmente primitiva, y el proyecto de una fenomenología de la percepción, en donde se aplazaría el momento del decir y en donde quedaría arruinada esa reciprocidad del decir y del ver, es por último una apuesta insostenible. En este punto coinciden la primera de las *Investigaciones lógicas* de Husserl y los primeros capítulos de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

La expresión, en el sentido de expresión verbal (*Ausdruck*), dice la primera *Investigación lógica*, es una indicación significante, en el sentido de que anuncia a los otros lo que yo quiero decir, pero sólo se lo anuncia porque significa, es decir, designa el sentido, el contenido representado; el anuncio, es decir, la comunicación al otro, sólo es posible gracias a la designación, a saber, a la significación propiamente dicha del lenguaje[1]. Ahora bien, debido a su función significativa, el lenguaje transmite no la perspectiva finita de mi percepción, sino el sentido que transgrede, en intención, mi perspectiva; el lenguaje transfiere la intención, no la visión. Cada uno «colma» más o menos este sentido con la percepción, en carne y hueso, pero sólo desde cierto punto de vista; o bien sólo lo colma con la imaginación, o incluso no lo colma en absoluto. Realizar plenamente el sentido no es conferirlo; la palabra posee esa propiedad admirable que consiste en tornar transparente su sonoridad, en borrarse carnalmente al suscitar el acto que confiere el sentido, en una palabra, en hacerse signo.

En el signo reside la trascendencia del *lógos* del hombre: desde la primera palabra, designo la identidad consigo mismo del significado, la unidad de validez que otro discurso mío podrá retomar, que el discurso de otro distinto de mí podrá captar al vuelo y volver a enviarme en un diálogo. Por grandes que sean los «malentendidos», éstos dramatizan un «acuerdo» que siempre ha comenzado ya

1. En el mismo sentido Platón distingue la doble función del *lógos*; éste comunica al otro (indica) y designa algo (significa). Asimismo, para Aristóteles (*De interpretatione*), «la interpretación» de las *páthe* del alma es el anuncio, la indicación según Husserl.

de antemano, que ningún hombre inaugura, que todos mantienen desde que los hombres hablan. Lo que se dice, el *lektón* de mi *légein*, el *dictum* de toda *dictio*, trasciende, como unidad ideal del sentido, lo simplemente vivido del enunciado.

Esta trascendencia del *decir* da testimonio de sí misma por su exceso con respecto a su colmadura; puede decirse, sin paradoja, que las expresiones menos colmadas son las más instructivas al respecto; y que el colmo de la significación es la que no se puede colmar por principio, es la significación absurda[2]. Soy potencial de significaciones absurdas; este solo poder da fe de que no me agoto en una intencionalidad de presencia colmada, sino que soy doble intencionalidad: por una parte, intencionalidad que significa en el vacío, capacidad de decir en la ausencia del esto-ahí; por otra parte, intencionalidad colmada, acogida del recibir y capacidad del ver en la presencia del esto-ahí.

Pero la significación absurda no hace sino revelar, por la imposibilidad de ser colmada, lo propio de toda significación de exceder toda colmadura perceptiva actual: digo más de lo que veo cuando significo.

Se objetará que, en el caso de la cosa percibida, lo que sé es el resultado contraído y sedimentado de la perceptibilidad de la cosa, y que la perceptibilidad de la cosa es el reenvío simbólico de la cara vista a la cara no vista y de un registro sensorial a otro, del color al sonido y al sabor, en un movimiento infinito de correspondencia. Pero, para que ese juego de correspondencias y de reenvíos sea posible, en el que una aparición anticipa a todas las demás; para que *la* cosa regule esta simbólica dentro de un mismo registro sensorial y de un registro sensorial para el otro, es preciso que el lenguaje acuda a socorrer al cuerpo, que se convierta en el órgano de esta suplencia recíproca de los diversos sentidos, que coloque en un *nombre* la regla de esta suplencia y de esta referencia mutua de los apareceres.

El acto de «denominación» —el árbol—, al significar la constancia de un centro de aparición de la cosa, trasciende todas las apariciones al mismo tiempo que se verifica en ese juego de corres-

2. Habría una progresión desde las expresiones que no co-significan nada, que no connotan nada, y permanecen en cierto modo en suspenso, pasando por las expresiones que no pueden ser colmadas ya que la colmadura se destruye ella misma mediante intuiciones incompatibles (como la cuadratura del círculo), hasta otras expresiones gramaticalmente imposibles (verde es, pues, donde la conjunción pretende ser atributo pero no puede serlo).

pondencias mediante las cuales una apariencia designa otra: lo verde es designado por lo mullido, lo mullido por el zumbido, etc. Porque el nombre significa, *puedo decir* que una aparición significa todas las demás. El lenguaje, en la medida en que penetra todas las apariciones sensibles de la cosa, hace que la percepción misma sea significante. Ciertamente, si el cuerpo no fuese la raíz orgánica de todas las suplencias intersensoriales, la comprobación no sería posible: pero otra cosa es que sea posible colmar en un transcurso coherente de percepciones; otra cosa es proponer una unidad de sentido que se deberá comprobar a lo largo de una percepción. En efecto, el cuerpo portador de los diversos sentidos —vista, tacto, oído— funda la permuta y la suplencia de las apariencias; pero esta unidad del cuerpo es sólo la unidad *perspectivista* que regula el colmar ordenado de la significación. Es preciso el «nombre» para fundar la unidad de validez del sentido, la unidad no perspectivista de la cosa, la que se anuncia al otro y es comprendida por éste, y que él comprobará a su vez y desde su sitio en un transcurso de percepciones convergentes. Para poner en marcha este proceso de verificación, su cuerpo proporcionará *otra* perspectiva, *otra* típica de la mutua significación de los colores por los sonidos y los olores; pero la misma significación *dicha* es la que será comprobada desde *otra* perspectiva.

La dialéctica del «nombre» y de la «perspectiva» es, así, la dialéctica misma de la infinitud y de la finitud.

El mismo análisis que se ha hecho en el lenguaje de la *fenomenología* husserliana, se puede volver a hacer y a completar en el lenguaje hegeliano de la *Fenomenología del espíritu*. Jamás nos encontramos únicamente en la certeza del esto-aquí-ahora para este yo de aquí; ya estamos siempre también en la dimensión de la verdad; desde la primera certeza, la que procede de nuestra instalación entre las cosas del mundo, decimos la verdad universal; la igualdad de la certeza y de la verdad es lo que perseguimos a través de la conciencia. Esta tarea hace que la *Fenomenología* esté orientada y tenga «desde el principio su propio fin como meta». La *diferencia* consigo mismo es el gusano irrefutable en la fruta de lo inmediato; y esta diferencia ya está presente en el «de» que dialectiza la expresión saber *de* lo inmediato: el «de» que señala la intencionalidad de la conciencia entraña ya la dialéctica de la certeza y de la verdad. Sin embargo, tanto en Hegel como en Husserl, el lenguaje es el que introduce dicha dialéctica: «No hablamos abstractamente de la misma manera que enfocamos en esta certeza sensible». En cuanto colocamos en el elemento del habla el «ahora

es la noche», aparece un nuevo ahora «tal que no es la noche». El ahora hablado y conservado en el habla se ha convertido en un «no esto», en un «no ahora». Lo universal nace en ese mentís que el flujo del aparecer opone a la permanencia de nuestras palabras; «pero, como vemos, el lenguaje es lo más verdadero: con él, llegamos incluso a refutar nuestro *parecer* (*Meinung*); y, puesto que lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y que el lenguaje expresa sólo eso verdadero, entonces no resulta ciertamente posible que podamos decir un ser sensible que *estamos enfocando*»[3].

Así, la separación entre la certeza y la verdad es originaria, y se atestigua en la diferencia entre la plenitud de la mirada más insignificante y la pobreza de la verdad más simple en la que se expresa: «Es», dice el *Poema* de Parménides; «¡cuánta agua, cuánta agua!», exclama el Presidente «admirado» ante la inundación cuyo espectáculo sumerge la palabra[4].

Esta trascendencia de la significación sobre la percepción, del habla sobre la perspectiva, es la que hace posible la reflexión sobre el punto de vista en cuanto punto de vista: no estoy tan inmerso en el mundo como para no conservar la distancia del significar, del querer-decir, principio del decir. Al tomar esta distancia, que no establece ningún punto de vista superior, sino que enfoca la verdad sin punto de vista, convierto mi aquí de lugar absoluto en un lugar cualquiera, relativo respecto a todos los demás, en un espacio

3. *Fenomenología del espíritu*, I, trad. fr. de J. Hyppolite, Aubier, Paris, 1944.

4. Se dirá que este análisis demuestra precisamente lo contrario que el anterior; la significación vacía de Husserl nunca será adecuadamente colmada por la intuición: la significación vacía es, por consiguiente, la más rica; la certeza inicial de Hegel no pasa a la verdad; por lo tanto, la verdad es la más pobre. Esta oposición es totalmente aparente y, por lo demás, muy esclarecedora: en un sentido, la certeza es la más pobre en universalidad, porque es perspectivista; por eso, el sentido la trasciende como unidad de validez. Pero es la más rica en presencia por estar abierta al mundo; por eso, el sentido no le dará alcance sino multiplicando las mediaciones, hasta que la abstracción, multiplicándose a sí misma, se iguale al supremo concreto de la Realidad efectiva.

Lo que sigue siendo común a ambos análisis es: 1) la desproporción inicial del significar y del ver, de la verdad y de la certeza; 2) la identificación de la trascendencia del significar y de la verdad con la palabra, con el *lógos*; 3) el indicio de negatividad inherente a esta trascendencia: *vacío* de la significación, no esto, no éste de lo universal. No me ocupo aquí de este acento negativo de la trascendencia de lo universal; volveremos sobre ello con ocasión de una meditación sobre los aspectos negativos de la finitud, de la privación y de la culpa.

geométrico y social en el que no hay ningún emplazamiento privilegiado. Sé que estoy aquí porque no sólo soy el punto cero, sino que lo reflejo: y sé, a la vez, que la presencia de las cosas se me da desde un punto de vista, porque he enfocado la cosa en su sentido, más allá de cualquier punto de vista.

Pero esta trascendencia de la significación, atestiguada por la separación entre la intención de verdad y la certeza presente, no ha revelado todavía el momento *infinito* del habla. Hay una gran verdad, que no aparece en un primer momento en la tesis cartesiana de la finitud del entendimiento y de la infinitud de la voluntad, ambas implicadas en la potencia de juzgar. Descartes invita aquí a realizar una segunda reducción, después de la que puso de manifiesto la polaridad del habla y de la perspectiva, de la significación y de la percepción. Esta segunda reducción, dentro de lo que hemos llamado globalmente el sentido de la significación, la intención, el habla, debe poner de manifiesto el momento de la afirmación[5].

Aquí, una vez más, no hay que volver demasiado rápido al sujeto, al acto, a la *nóesis*, sino que hay que proceder reflexivamente a partir del objeto, del contenido, del nóema.

Hasta aquí hemos fingido ignorar que la verdadera «habla significativa» —por hablar como Aristóteles en su tratado sobre la *Interpretación*—, es el discurso compuesto que él denomina precisamente *lógos* (§ 4), es la enunciación del mundo, el juicio. Aristóteles recoge aquí el hallazgo de Platón en el *Cratilo,* el *Teeteto* y el *Sofista*, en donde por primera vez la distinción entre el nombre y el verbo se reconoce en su significación profunda y se plantea como la piedra angular del discurso humano. Toda nuestra meditación sobre la trascendencia del habla en relación con la perspectiva nos conduce, en efecto, a una reflexión sobre el verbo. ¿Por qué hacer que una baza tan grande dependa de la significación del verbo?

Partamos del análisis del verbo en el tratado de la *Interpretación* (§ 3). El verbo, dice Aristóteles, es una significación nominal atravesada por una significación adicional (*prossemaínei*) e incluso por una sobre-significación doble. Por un lado, en efecto, el verbo designa el tiempo, es decir, coloca en la existencia presente la

5. La primera reducción, en Descartes, muestra la inspección del espíritu como superior a la percepción (II Meditación). Conduce a la «idea» de la III Meditación. La segunda reducción es la que realiza la disyunción del entendimiento y de la voluntad: «pues, con el solo entendimiento, no afirmo ni niego nada; sino que concibo sólo las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar» (IV Meditación).

significación nominal del verbo. Decir que «Sócrates anda», es plantear la existencia presente del andar; y todos los demás tiempos no serán sino flexiones del presente. Este planteamiento de existencia afecta a toda la significación nominal del verbo, es decir, a todo el bloque que se enfrenta al sujeto, y que, eventualmente, se descompondrá en cópula y predicado: en «Sócrates está sentado», el verbo es el bloque «está sentado», y este conjunto es el que sobre-significa (*consignificat,* dice santo Tomás) el tiempo. Por otro lado, además de esta afirmación de existencia, el verbo añade al sentido que ya posee como nombre, la atribución del predicado al sujeto, lo que él dice, lo dice «en relación a otra cosa». Esta segunda función no está determinada en otro elemento del discurso, como si la existencia presente fuese designada por la cópula, y la atribución por el predicado: una vez más, el bloque del verbo es el que asume ambas funciones. «Sócrates anda» quiere decir: el andar «existe ahora» y el andar «*se dice de*» Sócrates.

Gracias a esta doble intención del verbo, la frase humana encuentra a la vez su unidad de significación y su capacidad de error y de verdad. El verbo es el que «mantiene-unida» la frase, puesto que él es el que retrotrae, gracias a su significación suplementaria, la significación atribuida al sujeto de la atribución; al declarar el ser, introduce la frase humana en el reino ambiguo de lo verdadero y de lo falso.

Este admirable análisis de Aristóteles nos sitúa en el umbral de la reflexión decisiva. En efecto, el alma del verbo es la afirmación, es el decir *sí* o *no*; por medio del verbo, afirmamos o negamos algo de algo[6]. Ahora bien, con la afirmación y la negación aparece la trascendencia, no ya sólo de la significación en general respecto de la percepción, sino del habla en tanto que verbo respecto de sus propios contenidos significados en tanto que nombres. Aristóteles ya había sacado a la luz esa «posibilidad» fundamental de hacer, con las mismas significaciones nominales, no sólo una afirmación y una negación, sino (y las cita en el siguiente orden, lo cual es muy importante) una negación falsa, una afirmación falsa, una afirmación verdadera y una negación verdadera (*De Interpretatione*, § 6). Hace un momento reflexionábamos acerca de las significaciones absurdas. Ahora, tenemos que reflexionar sobre ese poder del verbo para desmultiplicar las significaciones primarias de los «nom-

6. «Una afirmación es la declaración de que una cosa se refiere a otra; una negación es la declaración de que una cosa está separada de otra» (*De Interpretatione*, § 6).

bres», por medio de negaciones primero y, después, por medio de negaciones falsas. La posibilidad de la *negación falsa*, que Aristóteles pone en cabeza de su enumeración, es el símbolo de esta trascendencia del «verbo» respecto de la simple significación y del «nombre» como significación significada, adquirida, sedimentada.

Esta reflexión sobre el *poder*, sobre la potencia de juzgar que revela el verbo, no la hizo Aristóteles. Lo que le interesa, en dicha «posibilidad», es negar todo cuanto se ha afirmado y afirmar todo cuanto se ha negado; lo que le interesa no es el «poder» terrible y admirable de la afirmación humana, sino la oposición misma de la afirmación y de la negación a propósito del mismo atributo asignado al mismo sujeto. En una palabra, lo que le interesa es el acceso a la lógica de la contradicción.

A nosotros nos corresponde reflexionar acerca de este cuádruple poder del verbo, y hallar en él, con la tradición que va desde santo Tomás hasta Descartes y Malebranche, la *electio*, el *liberum arbitrium*, que es asimismo *liberum iudicium*, el poder de los contrarios, la capacidad de afirmar o negar. En resumen, lo que dicha tradición llamó la «voluntad» en el juicio[7]. De acuerdo con esa capacidad positiva de afirmar que las significaciones primarias de los nombres son en cierto modo ellas mismas pasiones del alma, se reciben nuestras concepciones; se reciben con su sentido, pero se plantean mediante el crédito que se les concede; creer es afirmar y afirmar es «hacer». De este modo queda atestiguado el dominio del hombre sobre sus pensamientos y la responsabilidad o, como dice Descartes en los *Principios*, el «mérito de la alabanza y de la reprobación»; pues, aun cuando la voluntad «sigue» la luz del entendimiento, de ella depende, no obstante, que quiera *prestar atención*, considerar y concentrarse en esa luz.

De esta manera también recuperamos la dialéctica cartesiana del entendimiento y de la voluntad cuya interpretación literal tuvimos que rechazar. El propio Descartes es quien nos indica el camino para una segunda lectura de la IV Meditación, en donde se rebasará el sentido puramente cuantitativo de lo finito y de lo infinito. A Gas-

7. En la *Ética a Nicómaco* III, Aristóteles también inició este análisis con el estudio de lo voluntario y de lo involuntario en las acciones, de la deliberación y de la preferencia en la elección de los medios; pero esta teoría del juicio práctico queda confinada a la ética y no se comunica con el estudio del verbo que realiza, por otra parte, en el marco del *Organon*. Relacionar estas dos líneas del análisis es, a nuestro parecer, poner de manifiesto la correlación noético-noemática entre el poder de afirmar (*nóesis*) y la sobre-significación del verbo (*nóema*).

sendi, que le objetó que el entendimiento posee por lo menos tanta extensión como la voluntad, puesto que ésta no podría aplicarse a algo de cuya idea carecemos, Descartes responde:

> Y, de este modo, confieso que no queremos nada acerca de lo cual no concibamos algo en cierto modo, pero niego que nuestro entender y nuestro querer tengan igual extensión; pues es cierto que podemos tener varias voluntades de una misma cosa y que, sin embargo, podemos no conocer sino muy poco de ella (*Quintas respuestas*; sobre lo que se ha objetado contra la IV Meditación, n.º 3).

«Podemos tener varias voluntades de una misma cosa»: Descartes volvía a encontrarse de esa forma con una afirmación que está en el centro del tratado de la *Interpretación* de Aristóteles: es posible afirmar y negar acerca de los mismos sujetos y de los mismos atributos, e incluso es posible afirmar lo que no es como siendo, negar lo que no es como siendo, afirmar lo que es como siendo y negar lo que no es como no siendo.

Ahora bien, esta voluntad múltiple sobre las mismas cosas es la que desborda la finitud del entendimiento. La extensión, la amplitud del querer es, entonces, su independencia, y esta independencia es una cualidad indivisible. Dicha independencia adopta la forma de la indiferencia cuando el entendimiento no presenta ideas claras durante la elección del sujeto. Pero, en ausencia de indiferencia, esta independencia es asimismo ausencia de coacción e incluso, en cierto modo, capacidad de hacer o de no hacer, de afirmar o de negar, de perseguir o de huir, por consiguiente, poder de los contrarios. Las cartas al padre Mesland muestran en qué sentido la voluntad conserva, en ausencia de toda indiferencia, es decir, de toda igualdad en los motivos o en las razones, «esa capacidad positiva que tenemos de seguir lo peor, aunque conozcamos lo mejor». El carácter «presente» de la intuición, la debilidad y la predisposición a la fatiga, la versatilidad de nuestra atención[8] hacen que resulte incluso meritorio fijar nuestra atención en lo verdadero, y que la evidencia misma sea incluso una acción. «Todo cuanto se

8. Aquí se ve que la finitud del entendimiento no consiste tanto en un estrechamiento cuantitativo cuanto en esa necesidad de pensar sucesivamente, en el carácter únicamente presente de la intuición, en la fatiga de la atención: al padre Mesland, 2 de mayo de 1644. Asimismo, el final de la IV Meditación: «Experimento en mí esa debilidad de no poder unir mi espíritu constantemente a una misma cosa». El final de la V Meditación relaciona la fatiga con el carácter instantáneo de la intuición; asimismo, en *Principios*, I, 13.

hace o acontece de nuevo es denominado normalmente por los filósofos una pasión en función del sujeto a quien acontece, y una acción en función del que hace que acontezca» (*Tratado de las pasiones*, I, 2). La distinción entre la voluntad y el entendimiento de la IV Meditación no era sino un caso particular de la distinción entre las acciones y las pasiones del alma (*Tratado de las pasiones*, I, 17), en el sentido de que afirmar, elegir son las acciones del alma, mientras que nuestras percepciones o conocimientos «se encuentran en nosotros, debido a que con frecuencia no es nuestra alma quien las hace tal y como son y a que las recibe siempre de las cosas que ella representa» (*ibid.*). Por lo tanto, la dialéctica de lo Infinito y de lo Finito tiene lugar entre *Hacer* y *Recibir*.

El análisis cartesiano nos vuelve a llevar así a esa capacidad de afirmar que el tratado de la *Interpretación* nos enseñó a colocar en el *verbo* y que santo Tomás y Descartes nos enseñan a situar en el momento voluntario de la afirmación. Todos nuestros análisis conducen, por consiguiente, a la identidad entre el verbo y el asentimiento, consentimiento, elección (o como se quiera llamar). Si adoptamos el lenguaje husserliano y la correlación *nóesis-nóema*, diremos que la sobre-significación del verbo es el *nóema* correlativo de la *nóesis* que ahora se nos muestra constituida por el momento voluntario de la afirmación.

Esta correlación entre el asentimiento y el verbo nos ahorra muchas equivocaciones. Consideramos sólo dos de ellas, muy vinculadas con nuestro propio análisis. La primera se refiere al uso que hemos hecho de Descartes y a la reinterpretación que nos ha permitido conservarlo; ahora bien, el peligro del análisis cartesiano no es sólo el de interpretar en términos de cantidad la distinción entre lo finito y lo infinito, sino el de separar la infinitud humana de la exigencia de verdad. Al parecer, la verdad está del lado de la idea, pero nuestro asentimiento es sólo libre. Ciertamente, Descartes no ha dejado de repetir que a la mayor luz en el entendimiento le sigue la mayor inclinación en la voluntad, y que la libertad de indiferencia es el grado ínfimo de la libertad. Pero esto no quita nada a la distinción que coloca en un lado la voluntad, la libertad y lo infinito y, en el otro, el entendimiento, la verdad y lo finito. Todos los peligros del voluntarismo están inscritos en esta dicotomía.

Ahora bien, si vinculamos el momento subjetivo y voluntario de la afirmación con el momento objetivo y por sí mismo significante del *verbo*, ya no hay distinción alguna entre dos facultades, entre una voluntad infinita y un entendimiento finito. La correlación entre la afirmación y el verbo, es decir, la correlación entre un

acto y una significación o, mejor, una «sobre-significación» es —si somos aficionados a ese lenguaje— la correlación entre la voluntad y el entendimiento; la voluntad ya no posee ningún privilegio de infinitud que no sea el del entendimiento. Por eso, es mejor renunciar totalmente a esta psicología de las facultades y sustituirla por una teoría de la significación que 1) tenga en cuenta la distinción originaria entre nombres y verbos, y 2) que vincule el momento voluntario de la afirmación con la significación propia del verbo.

Pero, en nuestro propio texto, podemos hallar una discordancia semejante: en primer lugar, hemos situado la trascendencia del hombre en relación con su situación, con su perspectiva, en el habla en tanto que significante; hemos dicho que el sentido es el no-punto de vista; de esta forma, la intención de verdad, interpretada sucesivamente en términos husserlianos y en términos hegelianos, parecía constituir el momento de infinitud del hombre. Después, la significación se dividió en nombre y en verbo, la trascendencia del discurso se concentró en el verbo, y el verbo reveló su alma afirmativa. Al desplazar el acento de la significación en general —pero que se entendía más bien en el sentido del «nombre»— hacia el verbo, el acento también se ha desplazado de la intención de verdad hacia la intención de libertad.

También aquí la correlación entre el asentimiento y un momento específico del discurso impide la ruptura entre las dos problemáticas de verdad y de libertad. El verbo sobre-significa: eso quiere decir que significa, ante todo, como nombre y que se edifica sobre la intención primaria del significar; de esta forma, nuestra libertad de afirmar —en tanto en cuanto está vinculada con el verbo— se arraiga en el terreno de las significaciones nominales. Por lo demás, gracias al doble aspecto de la sobre-significación —referencia al tiempo presente y relación predicativa referida a un sujeto del verbo—, el verbo enlaza doblemente la afirmación humana con la intención de verdad, ya que la referencia al tiempo presente es el verbo en tanto que declaración del ser, y la referencia al sujeto es el verbo en tanto que relación. Ambas dimensiones de la verdad, existencial y relacional, están, pues, implicadas en el verbo. Por consiguiente, si la libertad del juicio reside en el acto de la afirmación, si el correlato intencional de la afirmación es el verbo, si el verbo aspira a la verdad, libertad y verdad forman la pareja de *nóesis* y de *nóema* constitutiva de la afirmación humana.

3. *La imaginación pura*

La reflexión sobre la cosa ha producido un primer fruto: ha descubierto, al mismo tiempo que la escisión, la «desproporción» entre, por una parte, el verbo que dice, corriendo el riesgo de equivocarse, el ser y lo verdadero, y, por otra, la mirada clavada en el aparecer y en la perspectiva. Esta «desproporción» es a la vez la dualidad del entendimiento y de la sensibilidad, al modo kantiano, y la dualidad de la voluntad y del entendimiento, en el sentido cartesiano.

De este descubrimiento de la «desproporción» procede el problema del tercer término, del término intermediario, que se deberá denominar imaginación pura por las razones que daremos. Ahora bien, lo sorprendente es que este tercer término no es capaz de reflejarse, como se reflejó la sensibilidad en la conciencia de perspectiva y como se reflejó el verbo en la conciencia de significación y, luego, en la conciencia de afirmación. Lo sorprendente es que este tercer término no se da en sí mismo, sino sólo en la cosa. Dicho de otro modo, para una reflexión simplemente trascendental, el hombre no opera su propia síntesis más que en intención. Dicho de otro modo nuevamente, si se puede hablar de conciencia de síntesis, o de la síntesis como conciencia, esa conciencia no es todavía conciencia de sí, no es todavía «hombre».

¿Qué es la cosa? Es la unidad ya realizada en un cara a cara entre el habla y el punto de vista; es la síntesis en tanto que realizada fuera. Esta síntesis, en tanto en cuanto está en un cara a cara, lleva un nombre: la objetividad. La objetividad no es, en efecto, sino la indivisible unidad de un aparecer y de una decibilidad; la cosa se muestra *y* puede ser dicha. Una aparición que no pudiera ser dicha en modo alguno, que se excluyese por sí misma de todo universo de discurso, que no se dejase anticipar en ningún «sentido», sería literalmente la huidiza apariencia que Platón compara con las estatuas de Dédalo, que nada ata. La apariencia desligada es como nada; a la inversa, no enlazo nada más que lo que se muestra; el habla es determinación de la apariencia. Eso es tan cierto que, a partir de la síntesis *de* la cosa y *sobre* la cosa, la reflexión ha podido discernir sucesivamente la inadecuación de la percepción, lo que podríamos llamar el descosido de las siluetas y, por otra parte, la trascendencia del sentido ante ese flujo de siluetas y, luego, la trascendencia del verbo ante el sentido puramente nominal. La cosa es la que remite al hombre como punto de vista y al hombre como habla.

Nunca insistiremos bastante sobre este punto: la objetividad del objeto no está en absoluto «en» la conciencia; antes bien, está enfrente de ella, como aquello a lo que ésta se refiere; de esta manera, puede servir de hilo conductor, de guía trascendental, en la conciencia misma que el yo puro toma de esta síntesis; por eso, no prejuzga en absoluto la unidad real del hombre por sí mismo. Esta síntesis es, ante todo, intencional: la conciencia se torna intermediaria proyectándose, primero, en el modo de ser de la cosa; se vuelve un medio entre lo infinito y lo finito trazando esa dimensión ontológica de las cosas, a saber, precisamente que sean síntesis de sentido y de presencia: aquí, la conciencia no es sino lo que prescribe que una cosa sólo es cosa si es conforme a esta constitución sintética, si puede aparecer *y* ser dicha, si puede afectarme en mi finitud *y* prestarse al discurso de cualquier ser racional. Por eso, prefiero decir que la síntesis es, ante todo, síntesis del sentido y de la apariencia, antes que síntesis de lo inteligible y de lo sensible, con el fin de subrayar que la objetividad del objeto se constituye en el objeto mismo. Se aprecia el punto en el que nos apartamos de Kant: la verdadera síntesis *a priori* no es la que se enuncia en una serie de «principios», es decir, en unos juicios que serían primeros con respecto a todas las proposiciones empíricas del campo físico. Kant redujo el alcance de su descubrimiento a las dimensiones restringidas de una epistemología; la objetividad del objeto es retrotraída a la cientificidad de los objetos de un campo delimitado por la historia de las ciencias; pero la crítica es más que la epistemología, la reflexión trascendental es más que una exploración de la cientificidad de los objetos científicos. La verdadera síntesis *a priori* no figura en enunciados, ni siquiera primeros; consiste en el carácter objetual (mejor que «objetivo», si objetivo quiere decir científico) de la cosa, a saber, esa propiedad de ser arrojada ante mí, de ser —a la vez— brindada a mi punto de vista *y* susceptible de ser comunicada en un discurso comprendido por todo ser racional. Que la decibilidad se adhiera a la aparición de cualquier cosa: ésa es la objetividad del objeto[9].

9. Un magnífico ejemplo de síntesis objetual que desborda el marco propiamente epistemológico de la noción kantiana de objetividad lo proporciona el propio Kant al examinar las categorías de la cualidad: la cualidad, señala, se deja determinar en una «anticipación de la percepción» según la cual ninguna percepción puede constituirse sin un *grado* cualitativo; por el «grado», toda cualidad es decible, esto es, susceptible de ser diferenciada, reconocida, enunciada; así, el rojo cereza me afecta, pero de tal forma que hace posible *a priori* el discernimiento cada vez más sutil de un

Esta objetividad, que no reside ni en la conciencia ni en los principios de la ciencia, es más bien el modo de ser de la cosa. Es, propiamente, lo ontológico de esos «entes» que llamamos cosas. Heidegger —a quien nos negaremos a seguir más adelante— tiene razón cuando dice que la revolución copernicana consiste, ante todo, en remitir de lo óntico a lo ontológico, es decir, de la «cosa», considerada como uno de los «entes» entre los «entes» («hay» cosas, lo mismo que «hay» hombres, que «hay» dioses), a su constitución ontológica. La objetividad designa esa constitución sintética misma en tanto que unión del sentido con la presencia. A esta constitución sintética debe conformarse cualquier cosa para ser un objeto: «La verdad óntica se conforma necesariamente a la verdad ontológica. He ahí de nuevo la interpretación legítima del sentido de la revolución copernicana»[10].

Volvamos ahora, por medio de una vuelta reflexiva, a la función que hace posible esta síntesis *sobre* la cosa; que la hace posible proyectando de antemano la objetividad del objeto, a saber, el modo de ser de la cosa en virtud del cual puede aparecer y decirse.

Esta reflexión es trascendental, y no psicológica, debido a que la constitución ontológica de la cosa, su objetividad, sirve de guía para la toma de conciencia de la síntesis subjetiva misma: el secreto de la síntesis de lo finito y de lo infinito en el «alma» consiste en la *referencia de* esta «alma» a la síntesis objetual, al menos en esta fase de nuestra reflexión, voluntariamente teorética y estrictamente trascendental. Diré, por consiguiente, que yo mismo me convierto en síntesis de habla y de perspectiva en esta proyección de la objetividad. Pero, ¿qué quiere decir eso?

La dilucidación de una imagen que hemos utilizado varias veces va a servirnos de transición para llegar hasta la idea kantiana de imaginación pura, la imagen de apertura. Desde el principio de nuestra investigación sobre la idea de perspectiva, hemos dicho que nuestro cuerpo era primordialmente —es decir, antes de que advirtiésemos su función perspectivista— *apertura sobre* el mundo. No hemos podido constituir la noción de perspectiva sino como una especie de estrechamiento de nuestra apertura. Por supuesto, esta imagen está tomada de la descripción de la mirada, lo mismo, por lo demás, que

experto conocedor. La cualidad es tal que se puede, a la vez, sentir y determinar. Ése es su carácter objetual.

10. [*Kant y el problema de la metafísica*, trad. cast. de G. Ibscher, FCE, México, 1954, p. 23].

la de punto de vista, la de campo, la de forma, la de horizonte. La virtud de esta imagen es la de sugerir algo así como una mezcla del punto de vista y del sentido; pues, si el punto de vista es un rasgo de la apertura, a saber, su estrechamiento, la apertura indica ya que mi punto de vista es transgredido, que no estoy encerrado en cada silueta, sino que tengo acceso a un espacio de decibilidad gracias a la aparición misma de la cosa por una cara y, después, por otra.

Perspectiva y transgresión constituían así los dos polos de una única función de apertura. La imagen de la apertura designaba ya, por consiguiente, la «mezcla» de la afección sensible y de la determinación intelectual que ahora tratamos de ver.

La imagen de apertura requiere otra imagen: la de la claridad o de la luz, tal y como la encontramos en la tradición platónica y cartesiana. Lo notable de esta imagen es que sugiere la idea de un medio en el cual vemos. No vemos la luz sino en la luz; la luz es, así, el espacio de aparición. Pero la luz es también espacio de inteligibilidad. La luz, lo mismo que la apertura, es medio de aparición y de decibilidad.

Hemos reconstruido así, con el rodeo de la analogía —y, más adelante sabremos por qué hemos descubierto lo esencial por la vía indirecta de la imagen y no por el camino directo de la reflexión inmediata—, los presupuestos del problema kantiano de la imaginación pura.

No es casualidad que nuestra antropología de lo finito y de lo infinito se encuentre con Kant en esta fase de su desarrollo. Cualquier filosofía que mantenga a la vez que la receptividad de la percepción es irreductible al discurso y al sistema, y que el pensamiento determinante sí lo es a la receptividad; en una palabra, cualquier filosofía que rechace el idealismo absoluto y el empirismo radical, se encuentra, por su cuenta, con el problema kantiano de la síntesis de las reglas de decibilidad, o «categorías», y de las condiciones de la aparición, o «intuición pura», en «la imaginación trascendental». Caminemos, pues, algún tiempo con Kant.

Si juzgar es subsumir una intuición bajo una regla, «debe haber un tercer término que sea homogéneo de la categoría, por un lado y, por el otro, del fenómeno, y que haga posible la aplicación de la primera al segundo. Esta representación intermediaria debe ser pura (sin ningún elemento empírico) y, sin embargo, es preciso que sea, por un lado, *intelectual* y, por otro, *sensible*. Éste es el esquema trascendental»[11].

11. *Crítica de la razón pura*, A 138.

Lo que nos interesa en la teoría de la imaginación trascendental es que este tercer término no tiene *para sí*: se agota por entero haciendo que haya objetividad; por sí misma, la síntesis imaginativa es *oscura*; el esquematismo es «un arte oculto en las profundidades del alma humana, y cuyo mecanismo verdadero será difícil arrancar a la naturaleza, para exponerlo desnudo ante los ojos» (A 141). Sería un error considerar esta declaración de Kant como la confesión de fracaso de una filosofía que parte de la dualidad del entendimiento y de la sensibilidad. Es el descubrimiento profundo de que esa dualidad se supera en alguna parte, en el objeto, pero que esta unidad no es susceptible de reflejarse plenamente: mientras que la objetividad del objeto es lo más claro y lo más manifiesto que hay —es el verdadero *lumen naturale*—, la imaginación trascendental, que es su correlato, sigue siendo un enigma. Lo sigue siendo porque comprendemos lo que significa recibir, ser afectado; comprendemos lo que significa determinar intelectualmente; comprendemos que ambas facultades no pueden intercambiar sus funciones —«el entendimiento no puede intuir nada, ni los sentidos pensar nada»—. Es porque comprendemos todo esto que su raíz común nos es «desconocida», y que el movimiento que va desde la clara síntesis objetual hasta el oscurso «intermediario» resulta «para siempre penosa». Hay, por consiguiente, como un punto ciego en el centro de la visión luminosa: esa función del alma de la que Kant dice precisamente que es «ciega pero indispensable». En resumen, este término mediador no posee inteligibilidad *propia*.

Es verdad que Kant lleva más lejos la regresión hacia el término medio, portador de la síntesis, y que se remonta hasta el tiempo o, como él dice, hasta la «determinación trascendental de tiempo», para resolver el enigma del «tercer término». ¿Acaso el tiempo no es la mezcla por excelencia? ¿Acaso no es, por una parte, la condición de cualquier diversidad vivida? ¿Acaso no es, como diríamos en un comentario libre sobre la idea kantiana de diversidad, la condición de cualquier sorpresa, de cualquier encuentro, de cualquier incoherencia, de cualquier innovación, de cualquier aparición, de cualquier corte? En suma, ¿acaso no es algo esencialmente distendido? ¿No es lo descosido lo que lo hace «homogéneo del fenómeno», por hablar de nuevo como Kant? Y, ¿no es, por otra parte, extraordinariamente *determinable* por el entendimiento, ya que todas las categorías arraigan en él en forma de esquema? Y, en efecto, lo verdaderamente genial en la teoría de la esquematización es que cada categoría se torna intuitiva y recibe una dimensión figurada al determinar el tiempo. Al añadir la unidad a sí misma, determino el tiempo como

una «serie». Kant llega incluso a decir: «produzco el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición». Ahora bien, al determinar el tiempo, he engendrado también el número, «que es una representación que abarca la suma sucesiva de la unidad consigo misma». Al mismo tiempo, he proporcionado un esquema a la pura categoría de cantidad. El mismo tiempo que antes tenía aspecto de descosido es, ahora, en tanto que serie, la imagen pura de todas las magnitudes. El tiempo es, por consiguiente, ese orden intermedio, homogéneo a la vez a lo sensible cuyo estilo mismo de dispersión y de distensión es, y a lo inteligible, cuya condición de intuitividad es, puesto que se presta a esa determinación inteligible que llamamos «serie». La coincidencia entre «diversidad» *y* «serie»: ésa es la maravilla del tiempo.

Se puede añadir algo más a esta maravilla, ya que el tiempo se puede determinar todavía bajo otros aspectos: el tiempo es también lo que puede estar lleno o vacío; entonces es homogéneo a las categorías de la cualidad, dado que cada sensación tiene un «grado», según «llene más o menos» el tiempo mismo. También puedo considerar el tiempo como un orden, según si algo persiste en el tiempo, sucede regularmente a otras cosas en el tiempo, o que dos cosas existen en un único y mismo tiempo por acción recíproca: el orden del tiempo o el tiempo como orden ofrece, por consiguiente, a las categorías de la relación los esquemas de la permanencia en el tiempo, de la causalidad orientada y de la causalidad recíproca a los que puede recurrirse.

¿Acaso no hemos accedido, gracias al tiempo, al «conocimiento fenomenológico original de la estructura íntima y unificada de la trascendencia», como dice Heidegger[12].

A decir verdad, sólo hemos agudizado la paradoja mediante una aproximación más sutil; enunciamos asimismo una dualidad cuando decimos que el tiempo es a la vez la forma de toda diversidad *y* que se deja determinar por el entendimiento y sus categorías; que desperdiga y ordena, que diversifica y unifica. ¿No decía ya san Agustín que el tiempo era *distentio* e *intentio*? Decir que el tiempo es la unidad de esta dualidad es nombrar la dificultad, es asimismo situarla —lo cual no es poco—, pero no es resolverla. Para que el tercer término tuviese una inteligibilidad propia, sería preciso poder demostrar que es la «raíz común» del entendimiento y de la sensibilidad. Ahora bien, semejante génesis radical de las reglas del entendimiento y de la intuición a partir de la determinación tras-

12. *Kant y el problema de la metafísica*, cit., p. 104.

cendental del tiempo —por consiguiente, una génesis de las categorías a partir de los esquemas—, sigue siendo un piadoso deseo. El tiempo no se deja determinar según múltiples relaciones —serie del tiempo, contenido del tiempo, orden del tiempo, conjunto del tiempo— sino porque lo determinan relaciones puras y puramente intelectuales. Nadie ha mostrado jamás, a partir de la sola consideración del tiempo, cómo se puede deducir un orden nocional articulado. Simplemente se soslaya el problema cuando, con Heidegger, se habla de la trascendencia de la finitud. Una cuestión como ésta: «¿Cómo puede el hombre —que es finito y, como tal, abandonado al ente y orientado a recibirlo—, antes de cualquier recepción, conocer el ente, es decir, intuirlo, sin ser no obstante su creador?», es una cuestión truncada: conocer el ente es no sólo dejar que aparezca sino también determinarlo intelectualmente, ordenarlo, decirlo. Por eso, una filosofía de la finitud, incluso interpretada como finitud que trasciende, no es suficiente para resolver el problema. Hace falta una filosofía de la síntesis —de la síntesis de finitud y de racionalidad—. La sustitución sólo ha sido posible a costa de reducir el problema de la objetividad al del dejar-aparecer. Se ha eliminado la tensión del problema eliminando el polo de entendimiento en beneficio del polo de intuición; se ha suprimido el problema específico de la coincidencia entre la racionalidad y la intuitividad, entre el pensar y el ver, dentro de la objetividad. Si se hace justicia a la dramática del objeto, ya no podemos contentarnos con fórmulas que sólo bautizan la dificultad, cuando no la enmascaran: apertura, trascendencia, dejar objetivar al objeto, etc. Estas expresiones son simples engañifas pues disimulan lo esencial: que un orden nocional se aplica a lo que se muestra a la intuición. Porque Kant se preocupaba por semejante orden, por semejante discursividad exigida por la decibilidad misma del objeto, es por lo que no podía contentarse con una vaga trascendencia inarticulada, que sería un mero campo de aparición pero, en modo alguno, un orden inteligible. Por eso mismo, tampoco podía extraer este orden del tiempo mismo sino, por el contrario, determinar el tiempo por medio de la categoría. No se puede invertir el problema más que suprimiendo lo que constituye lo esencial de la racionalidad, a saber, que ésta sea un discurso articulado. Por eso, en Kant, los esquemas siguen siendo una *aplicación* de las categorías a los fenómenos y nunca podrían considerarse como su origen radical. Ni siquiera cabe distinguir aquí entre la primera y la segunda edición de la *Crítica*: la primera edición es la que afirma: «es, por consiguiente, en estas categorías en las que se funda

toda la unidad formal de la síntesis de la imaginación» (A 125). Y asimismo: «el esquema no es sino la síntesis pura, realizada conforme a una regla de la unidad por conceptos, regla que expresa la categoría» (A 142). Es más, al proporcionarles así una imagen, mediante la representación de un procedimiento general de la imaginación, el esquema restringe la amplitud de sentido de la categoría. Kant siempre tuvo conciencia de que había menos en el esquema que en la categoría: el esbozo de una génesis triádica de los conceptos puros (B 110-111) —unidad, pluralidad, totalidad; realidad, negación, limitación; permanencia, causalidad, comunidad; existencia, posibilidad, necesidad— es el indicio de que habría que buscar una génesis radical de los conceptos puros más bien del lado de una dialéctica puramente nocional, regulada por un «acto particular del entendimiento» (*ibid.*). Pero Kant no exploró esta vía.

Por consiguiente, si se respeta la polaridad inicial que engendra el problema mismo, el enigma de la imaginación trascendental sigue intacto. Sólo podemos designarlo mediante una doble exigencia: yendo de lo más alto a lo más bajo, diremos que el pensamiento, poder de determinar y de decir, exige aplicarse a lo que aparece. En lenguaje kantiano, la unidad de la apercepción «implica una síntesis o la contiene» (A 118). Se llegará incluso a decir que «el problema de la unidad necesaria de la síntesis pura (productiva) de la imaginación, anteriormente a la apercepción es... el principio de la posibilidad de todo conocimiento, sobre todo, de la experiencia» (A 118). Pero no por ello se ha *tomado conciencia* de este principio; habrá que limitarse a afirmar que esta síntesis es «representada como necesaria *a priori*», pues sólo sabemos que «por ella todos los objetos de la experiencia posible deben ser representados *a priori*». Tomando las cosas al revés y procediendo de abajo arriba (A 119), mostraremos que lo diverso *a priori* del espacio y del tiempo no puede ser retrotraído a la unidad sino por medio de un poder de síntesis que hace *a priori* lo mismo que hace la imaginación empírica en la asociación de las percepciones. La comparación con la asociación empírica proporciona así un sentido analógico a la imaginación trascendental; pero, en sí mismo, el «tercer término» permanece oscuro, oculto, ciego.

Se podría concluir bastante bien esta reflexión sobre la imaginación trascendental, término mediador en el orden teorético, diciendo que la síntesis que opera entre el entendimiento y la sensibilidad (o, en nuestro lenguaje, entre el sentido y el aparecer, entre el habla y la mirada) es *conciencia*, pero no es *conciencia de sí*. La conciencia de la que habla la filosofía en su etapa trascendental no

constituye su propia unidad sino fuera de sí misma, en el objeto. Cuando Kant dice: «Está claro que la unidad, que constituye necesariamente el objeto no puede ser sino la unidad formal de la conciencia en la síntesis de la diversidad de las representaciones» (A 105), hay que comprender recíprocamente que la unidad formal no es sino la condición de posibilidad de lo que hemos llamado la síntesis objetual. En este sentido, decíamos antes que la síntesis trascendental es sólo intencional: es unidad en intención; ahora ya sabemos lo que quiere decir eso: la conciencia se dedica a establecer la unidad del sentido y de la presencia «en» el objeto. La «conciencia» todavía no es la unidad de una persona en sí y para sí; no es una persona «una»; no es nadie; el «Yo» del yo pienso no es sino la forma de un mundo para cualquiera y para todos; es conciencia en general, es decir, puro y simple proyecto del objeto.

Sería una equivocación deducir de esta reflexión que una filosofía de tipo trascendental es vana por ser sólo formal. Es la primera etapa de una antropología filosófica. Quien quisiese quemarla y construir de entrada una filosofía de la persona, sólo saldría de lo patético para caer en una ontología fantástica del ser y de la nada. Si el hombre es un medio entre el ser y la nada es porque *antes* opera «mediaciones» en las cosas: su lugar intermedio es *ante todo* su función de mediador entre infinito y finito en las cosas. Lo trascendental es, pues, la condición de cualquier transposición del mito de «mezcla» y de la retórica de la «miseria» al discurso filosófico.

Pero, al tiempo que lo trascendental proporciona el primer momento de una teoría filosófica de la «desproporción», no da la talla respecto de la sustancial riqueza, de la cual el mito y la retórica proporcionaban una comprensión patética. Hay un remanente que una reflexión meramente trascendental no puede llevar al nivel de la razón.

Capítulo III

LA SÍNTESIS PRÁCTICA
CARÁCTER, DICHA, RESPETO

El paso de lo teórico a lo práctico constituye la segunda etapa de una antropología de la «desproporción».

¿En qué consiste ese paso? ¿Qué es lo que lo exige? ¿Cómo afecta a nuestro análisis de la «desproporción»?

Puede decirse en términos generales que este paso es el de una teoría del conocimiento a una teoría de la voluntad, del Yo pienso al Yo quiero, con toda su gama de determinaciones específicas: yo deseo, yo puedo, etc.

La prolongación del análisis aportará todos los matices deseables a esta proposición masiva. Digamos más bien a qué exigencia corresponde esta nueva peripecia de la reflexión.

Ésta responde a un afán de totalidad que una reflexión trascendental no satisface. De alguna manera, se presentía esa totalidad de la realidad humana en la visión global de los mitos de «mezcla» y en la retórica de la «miseria». La fuerza de esa comprensión patética residía en la sustancia misma a la que apuntaba y que transmitía. Ese exceso es el que intentamos reintegrar ahora en la reflexión.

A la vista de esta sustancia anticipada, en el modo patético, la reflexión trascendental parece abstracta. Y su abstracción es la misma que la de la guía, que la del hilo conductor que ella se ha dado a sí misma. La reflexión trascendental es una reflexión que parte de la *cosa,* una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la objetividad de la cosa. Ésta es su fuerza y su límite; su fuerza, porque rompe con lo patético y abre la dimensión propiamente filosófica de una antropología; su limite, porque el universo de las cosas no es todavía más que la osamenta abstracta de este mundo

de nuestra vida. Para convertir estas cosas en un mundo, le faltan todos los aspectos afectivos y prácticos, todos los valores y contravalores que son inherentes a éste, que constituyen su atractivo o su repulsión, todos los obstáculos, todos los caminos, todos los medios, útiles e instrumentos que lo tornan practicable o impracticable y, de todos modos, difícil. Lo que le falta sobre todo a ese conjunto de cosas es el cara a cara de las personas con las que trabajamos, luchamos y nos comunicamos, y que destacan en ese horizonte de cosas, en ese decorado de objetos valorados y pragmáticos, como otros tantos polos de subjetividad, de aprehensión, de valoración, de acción. Ahora bien, ese mundo de personas se expresa a través del mundo de las cosas poblándolo de cosas nuevas, que son obras humanas.

Por eso, en el *objeto* es donde, en primer lugar, percibimos la separación entre una consideración trascendental y una consideración totalizante. El hilo conductor que habíamos escogido resulta ser pobre y vacío. Esa guía trascendental requiere que la completemos, en el sentido fuerte de la palabra, que la completemos del todo.

¿Tenemos que renegar de nuestro punto de partida? Estaríamos tentados de hacerlo so pretexto de que una teoría del conocimiento, que elabora las nociones «puras» de receptividad «pura», de concepto «puro», de imaginación «pura», es posterior a la presencia de la persona completa y concreta en un mundo completo y concreto. Pero el orden de la filosofía no es la repetición de la vida, de la existencia, de la praxis, o como queramos decirlo. La totalidad que cada uno de nosotros constituimos, y en la que vivimos y actuamos, no se convierte en *problema* más que para una filosofía que se ha separado de ella al plantear otra cuestión, al brindar otro punto de apoyo a la subjetividad: el de la «pura» cosa. Para una filosofía semejante, la totalidad se convierte en problema *filosófico;* se excluye lo que engloba; no se comprende lo que comprende; la totalidad se vuelve entonces sorprendente. Es la separación, la diferencia, el resto. Por eso, la reflexión trascendental, aunque tardía en el movimiento de la totalidad, debe encabezar un orden propiamente filosófico, puesto que hace que la cuestión de la totalidad sea filosófica al convertirla en algo problemático.

Ésta no es la única ventaja de este procedimiento: una filosofía que comienza de modo trascendental no revela sólo la totalidad como problema, sino como término de aproximación. En lugar de dirigirse de entrada a la totalidad, se acerca a ella gradualmente. En un sentido semejante, Platón recomendaba, en el *Filebo*, que no

había que precipitarse ni en el abismo del infinito, ni en el del Uno, sino aprender a demorarse en los estados intermedios. El verdadero filósofo, decía, es el que «cuenta y hace números» (*Filebo*, 17e): no se debe «ir enseguida a lo uno sino, una vez más, a un número que ofrezca al pensamiento una pluralidad determinada, y no abordar, por último, lo uno hasta haber agotado todo el conjunto» (*ibid.*, 18a-b).

Lo que Platón decía del Uno, lo decimos nosotros de la totalidad. Nada se presta tanto a la impostura como la idea de totalidad. Se dice demasiado deprisa: aquí está, allí está; es Espíritu, es Naturaleza, es Historia. La violencia no está lejos; en primer lugar, la violencia sobre los hechos y, enseguida, sobre los hombres si, sobre todo, el filósofo de la totalidad tiene poder sobre los hombres

Por eso, nuestro método consistirá más bien en tomar la idea de la totalidad como una tarea, como una idea directriz en el sentido kantiano, como una exigencia de totalización, y en hacer que esta exigencia trabaje en sentido inverso a la de radicalidad, o de pureza, que rigió nuestra primera investigación.

El recurso a la teoría de la voluntad hay que colocarlo bajo el signo de esta aproximación a la totalidad según grados sucesivos. Dicha teoría constituye, a mi modo de ver, la etapa principal entre lo «puro» y lo «total», el punto de inflexión de lo abstracto a lo concreto. Ya se verá por qué esa teoría no puede constituir tampoco la etapa última.

Cuando introduzcamos este nuevo momento de la reflexión aparecerá la ventaja más importante que una investigación sobre la totalidad puede sacar de la reflexión trascendental anterior, la cual, no obstante, parecía negarla. Como vimos, la reflexión trascendental se aplicó a una temática muy anterior a ella, la temática de la desproporción y del intermediario. Una temática que aquélla ha tornado filosófica al pensarla a partir de las nociones de perspectiva, de sentido, de síntesis. Esta tríada será, para nosotros, la célula melódica de todos los desarrollos posteriores. La realidad humana como totalidad se nos mostrará como una dialéctica cada vez más rica, más completa, entre unos polos cada vez más concretos y a través de unas mediaciones cada vez más cercanas a la vida. Pero, al basarnos en las nociones de *perspectiva* y de *sentido*, elaboradas en el nivel trascendental, es cuando trataremos de comprender todas las demás formas de la polaridad y de la mediación humanas. No dejaremos la aproximación a la totalidad humana ni al azar ni a la fantasía, sino que será esclarecida y orientada por la temática trascendental de la síntesis.

De esta aproximación trascendentalmente guiada, esperamos la noción completa de falibilidad.

Por lo tanto, diremos lo siguiente:

Todos los aspectos de finitud «práctica» que pueden comprenderse a partir de la noción trascendental de perspectiva pueden resumirse en la noción del carácter. Todos los aspectos de infinitud «práctica» que pueden comprenderse a partir de la noción trascendental de sentido pueden resumirse en la noción de dicha. La mediación «práctica» que prolonga la de la imaginación trascendental proyectada en el objeto es la constitución de la persona en el respeto. Este nuevo análisis se propone mostrar la fragilidad de esta mediación práctica del respeto que tiene a la persona cara a cara.

El objeto que nos sirve de guía en esta nueva etapa ya no es la «cosa» sino la «persona». Este objeto suscita el mismo tipo de regresión reflexiva que aquella que nos condujo desde la constitución de la cosa hasta la síntesis de la imaginación trascendental. El *respeto* mostrará su íntima dualidad; pero, más allá de esa dualidad de carácter ético, habrá que volver a descubrir las raíces de la desproporción práctica. Para remontarnos, más allá de toda ética degradada, al momento práctico originario, vamos a tratar de encontrar, más abajo de cualquier dualismo moral, la «desproporción» del carácter y de la dicha.

1. *El carácter*

Todos los aspectos de finitud «práctica» que podemos comprender a partir de la noción trascendental de perspectiva finita pueden resumirse en la noción del carácter.

Pero a esta noción del carácter, a su vez, hay que acercarse gradualmente. En efecto, el carácter es, a su modo, una totalidad de los aspectos de finitud. Si no queremos correr el riesgo de convertir el carácter en una cosa o en un destino, tenemos que componer pacientemente esta noción a partir de la de perspectiva.

a) Perspectiva afectiva

Aquello que hace que la noción de perspectiva sea tan abstracta es, ante todo, la ausencia de rasgos afectivos en la idea absolutamente «pura» de punto de vista. Podríamos decir que el punto de vista es una perspectiva «desinteresada», un simple ángulo visual, un estrechamiento de campo, que expresa la limitación de un «aquí». El

punto de vista es una perspectiva afectivamente *neutralizada*. Por consiguiente, lo primero que se debe restituir es el aspecto afectivo de la perspectiva.

Tratemos de reconstruir el proceso reflexivo por medio del cual centro la atención en este nuevo aspecto de estrechamiento, de cierre. Mi atención no se vuelve, en efecto, hacia mi perspectiva afectiva. Antes bien, a partir de ella las cosas me parecen interesantes; y en estas cosas es donde aprehendo lo amable, lo atractivo, lo odioso, lo repugnante. Más aún, estos aspectos afectivos de la cosa están, a su vez, implicados en las disposiciones prácticas de mi voluntad como motivaciones. Al alimentar con *motivos* una voluntad que *proyecta* y se proyecta, desarrolla mi vida afectiva sus valoraciones espontáneas o reflexivas. Lo amable, lo odioso son otros tantos momentos dentro de ese movimiento de anticipación que denominamos proyecto. Lejos, pues, de advertir el estrechamiento de mi perspectiva afectiva, estoy ante todo volcado en lo que hago; y lo que hago se intercala en la meta de lo que queda por hacer. Por consiguiente, en mi ingenuidad prerreflexiva, mi atención se dirige ante todo hacia la obra proyectada, hacia el *prágma*.

Por lo tanto, hay que desgajar la motivación[1] del proyecto, y la finitud afectiva de la motivación.

1. Remito a los análisis propuestos en *Lo Voluntario y lo Involuntario*, trad. cast. de J. C. Gorlier, Docencia, Buenos Aires, 1986. En ellos insistí en el arraigo afectivo de la voluntad, a la luz de la hermosa fórmula de Aristóteles: «La voluntad mueve por medio del deseo». La puya de este análisis estaba dirigida entonces contra algunas filosofías que exageran el momento de surgimiento, de eclosión de la elección; si bien es cierto que yo *me* determino, que *me* decido, y que esta relación a la vez activa y reflexiva de sí consigo mismo contiene ya un juicio implícito de imputación, es preciso decir, en contrapartida, que esta imputación a mí mismo no constituye la operación fundamental de la voluntad; es un acto de recuperación, de retorno, de reconocimiento de uno mismo, un segundo movimiento que hace brotar el Sí en el centro de la reflexión. El primer movimiento de la voluntad no es ese movimiento de reiteración mediante el cual me imputo mis actos, sino aquél mediante el cual los planteo. Ahora bien, el adelanto del yo, dentro de su ingenuidad prerreflexiva, consiste en el momento intencional durante el cual suscito, por delante de mí, un «que hacer-por-mí», con el que, por consiguiente, abro en el mundo una serie de posibilidades, de eventualidades, de novedades acontecibles. No dirijo pues mi atención, en primer lugar, hacia mi poder-ser, sino hacia el objeto de mis proyectos que ya definí de este modo: «La decisión significa, es decir, designa en vacío, una acción futura que depende de mí y que está en mi poder» (p. 42 [trad. cast., p. 56]).

De acuerdo con esta definición del proyecto, propuse una definición de la motivación que es más precisa que la de la psicología contemporánea para la cual la motivación cubre todo el campo de las necesidades y de las pulsiones. Tomo la no-

La motivación pone de manifiesto una nueva especie de «receptividad» en donde está inscrita mi finitud: no ya la receptividad sensorial del ver y del oír, sino esa receptividad específica que significa que no produzco radicalmente mis proyectos partiendo de nada, lo mismo que no produzco mis objetos por medio de la intuición creadora; que no planteo mis acciones sino dejándome influir por una serie de motivos; que no avanzo hacia... (hacia algo «por-hacer») sino basándome *en*... (en lo amable, lo odioso, etc.). Una libertad humana es una libertad que avanza por medio de proyectos motivados. *Realizo* mis actos en la medida en que *acojo* las razones de los mismos.

Por primera vez vemos en qué sentido el análisis de la perspectiva es una guía trascendental para todos los demás aspectos de finitud: dado que la receptividad sensorial es la primera que es capaz de una reflexión trascendental, sirve de analogía para todas las demás y, en primer lugar, para la de la motivación: «veo» por qué actúo de esta manera; «escucho» la llamada que me lanza lo deseable, lo amable.

Pero las metáforas tomadas de la esfera de «receptividad», constituida por el percibir, no deben ocultar los rasgos nuevos de la receptividad del deseo: se trata de una receptividad «práctica» y que ya no es «teórica»; de una receptividad homogénea a un proyecto y ya no a una visión. Por eso, el nombre que le conviene es el de «inclinación», en el sentido fuerte y clásico de la palabra, el que nos transmite la preciosa expresión: inclinar sin necesitar. La inclinación es la «pasión» específica del querer. Sólo un querer inclinado, emocionado, puede también determinar*se* él mismo. Su actividad está impregnada de esta pasividad específica.

Si, por consiguiente, el *deseo* es una forma de receptividad, a la vez análoga a la de la percepción, pero distinta y nueva, ¿en qué consiste su finitud?

¿Diremos que el querer humano es *finito* por el hecho mismo de que no es acto puro sino proyecto motivado, acción-pasión? Recordemos que una cuestión similar se planteó a propósito de la percepción: ¿somos finitos porque tenemos que recibir nuestros objetos para formarlos? Y tuvimos que responder que la receptividad sensorial revela, ante todo, su apertura, y que la finitud es el

ción de motivación en el sentido estricto de motivo *del* querer, por consiguiente, en su relación con un proyecto, con una obra «por hacer»; lo que el lenguaje corriente expresa en la relación del «porque»: me decido a... porque... Tomada en este sentido preciso, la motivación es una estructura de la decisión voluntaria.

estrechamiento de dicha apertura, a saber, el aspecto *perspectivista* de nuestra manera de resultar afectados.

El análisis del deseo propone la misma relación entre apertura y cierre, entre visión del mundo y punto de vista.

El deseo no me revela *mi* manera de resultar afectado; no me encierra en un mí mismo deseante; no me habla primero de mí, porque no es, en primer lugar, una manera de sentir*me*, todavía menos una «sensación interna». Es carencia experimentada de..., impulso orientado hacia...[2]. En el deseo, estoy fuera de mí, estoy al lado de lo deseable que, a su vez, está en el mundo. En resumen, en el deseo, estoy abierto a todos los acentos afectivos de las cosas que me atraen o me repelen. Ese atractivo que capto en la cosa misma, allí, en otro lugar, en ninguna parte, es el que convierte el deseo en una apertura a..., y no en una presencia a sí, encerrada en sí misma.

Si ahora retrocedemos desde estos acentos mundanos de lo deseable hasta el cuerpo deseante, hay que decir una vez más que ese cuerpo, carne de deseo, no se presenta en primer lugar como figura cerrada sino como mediación práctica, en suma, como *cuerpo proyectante,* en el mismo sentido que pudimos hablar de *cuerpo percibiente.* Mi carne de deseo es por entero anticipación, es decir, captación o posición avanzada, allí, en otro lugar, en ninguna parte, fuera de mí. El cuerpo deseante se escapa hacia adelante, ofreciendo el impulso de su carne al yo proyectante.

¿Dónde está la finitud en todo esto?

Una difícil conversión a lo oscuro debe extraer ahora, del objetivo del deseo, algo así como el equivalente afectivo de lo que era la perspectiva para el cuerpo percibiente. Como recordamos, la perspectiva estaba implicada en el enfoque intencional de la percepción; era el origen cero de todas las vistas sucesivas tomadas en esa cara y, después, en aquella otra cara de la cosa. El deseo propone una regresión semejante a partir de sus aspectos intencionales. La finitud es, aquí, la confusión, la opacidad que rodea de tinieblas lo que podríamos llamar la claridad del deseo.

Puede parecer extraño que hablemos de la claridad del deseo, pero ésta no es sino su intencionalidad. El deseo es, en efecto, carencia *de*..., impulso *hacia*... El «de» y el «hacia» designan el carácter orientado, electivo del deseo; y esa especificidad del deseo, en tanto que deseo de «esto» o de «aquello», es la que se presta a ser

2. No tomo aquí partido entre la lectura cartesiana en negativo (carencia, privación) y la lectura spinozista en positivo (*conatus*, afirmación de sí). Véase *Le Volontaire et l'Involontaire,* pp. 88-89 [trad. cast., pp. 102-103].

dilucidada —en el sentido estricto de la palabra— con la luz de la representación. El deseo humano dilucida su objetivo con la representación de la cosa ausente, del camino y de los obstáculos. Esas formas creadoras de imágenes lo dirigen hacia el mundo; con ellas me regocijo; con ellas estoy fuera de mí. La imagen es todavía algo más: no sólo anticipa los contornos perceptibles de la conducta gestual, anticipa el placer y el dolor, la alegría y la tristeza de estar unidos a... o separados del objeto deseado. Esta afectividad creadora de imágenes, avalada por la efigie afectiva, por el representante o el *análogon* del placer futuro, acaba transportándome, en imaginación, al término del deseo. La imagen no es aquí otra cosa que el deseo. Éste le pone su impronta, la abre, la ilumina. Gracias a ella, el deseo entra en el campo de la motivación. Se lo puede comparar, desde el punto de vista del valor, con otros motivos; puede ser sacrificado o preferido, aprobado o criticado.

En este sentido, se puede hablar de una luz de la afectividad, de una claridad del deseo. No se trata sino de su aspiración afectiva. Mi cuerpo, atravesado de alguna manera por esa aspiración, va más allá de sí mismo; se convierte en mediador del proyecto; o, como dice Descartes, «dispone [el alma] a querer en el porvenir las cosas que ella se representa como convenientes» (*Tratado de las Pasiones,* art. 86).

Pero, aunque el deseo sea claro en cuanto que imagina, al mismo tiempo es *confuso*: esta confusión inherente a la claridad del deseo es la que atestigua su finitud. Hay una opacidad invencible que no «pasa» a la imagen, no sólo a la imagen de la cosa, a la imagen de los caminos, de los obstáculos y de los medios, sino ni siquiera a la anticipación creadora de imágenes de la alegría de estar «unido por voluntad» a la cosa deseada.

¿En qué consiste, pues, esta opacidad afectiva y qué significa para el ser del hombre, en tanto que este ser es apertura? Podría decirse bastante bien que es el anverso o el reverso de la intencionalidad del deseo; por consiguiente, aquello que en la aspiración no mira y que en la elección no elige; es una manera de «sentirme», de «encontrarme» bien o mal, que, hablando con propiedad, no desea nada, nada distinto y nada preciso; una experiencia global e indivisa de mi cuerpo no atravesado ya por todas esas aspiraciones dirigidas hacia el mundo sino replegado sobre sí, ya no mediador sino sintiéndose a sí mismo. La cenestesia no es otra cosa que eso.

Si comparamos este análisis con el anterior, vemos que lo que denominamos punto de vista, origen cero, centro de perspectiva,

en relación con el cuerpo perceptor, es lo que ahora llamamos cenestesia o confusión.

Esta manera de sentirse, de «encontrarse bien o mal», confiere al cuerpo perceptor, al punto de vista, un espesor que es la falsa profundidad de la existencia, la muda e indecible presencia a sí del cuerpo; el «aquí» de mi cuerpo, manifestado por el sentimiento opaco, vibra en el sitio. Esta sensibilidad «profunda» pone de manifiesto que mi cuerpo es también distinto del dejar-estar del mundo, del dejar-ser de todas las cosas. El cuerpo no es pura mediación; también es inmediato para sí mismo y, así, obstruye su apertura intencional.

Que el cuerpo no pueda ser puro mediador, que sea también inmediatamente para sí mismo: ése es su cierre afectivo.

Con el cierre afectivo, volvemos a encontrarnos con el sentimiento de la diferencia originaria entre yo y cualquier otro; sentirse bien o mal es sentir mi singularidad como indecible e incomunicable. Al igual que el lugar es lo que no puede compartirse, la situación afectiva en la que me encuentro y en la que me siento es lo que no se puede intercambiar. Aquí es donde el egoísmo, como vicio, encuentra su oportunidad: convierte la diferencia en preferencia. Pero la preferencia por uno mismo encuentra, inscrito en cualquier inclinación, aquello que los estoicos denominaron apego por uno mismo, tendencia natural a querer el bien para sí mismo, amor por la propia constitución, lo que, gustosamente, yo llamaría un amor de sí mismo como punto de vista[3].

Como muy bien habían visto los estoicos, cualquier deseo de «*alguna cosa*» encierra un «sentimiento y una dilección por uno mismo». Esta adhesión, esta adherencia a sí mismo, constituye el bajo continuo, el lazo que une todas las miras afectivas, múltiples y diversas en función de sus objetos. Lo que denominamos el polo-sujeto de todas las percepciones se espesa como amor propio; el centro para el que todas las cosas son, y a partir del cual aparecen todas las cosas, ya no es sólo origen cero de la mirada sino apego por uno mismo. Las situaciones catastróficas hacen surgir en el centro de la situación esa dilección por mí mismo sordamente presente en el deseo de alguna cosa: en el momento en que mi vida se viese amenazada como un todo; que yo estuviese en peligro de muerte,

3. Cicerón, *De Fin.*, III, 5: «Fieri autem non posset, ut appeterent aliquid, nisi sensum haberent sui eoque se et sua diligerent» [«Además sería imposible que apetecieran algo, si no tuvieran conciencia de ellos mismos y, por tanto, se amaran a sí mismos»].

todo lo deseable esparcido por el mundo refluiría a lo primero deseable que, de amor propio implícito, se convertiría en querer-vivir; y mi miedo a morir, mi deseo de sobrevivir me gritarían: ¡permanece, querido, único, insustituible punto de vista!

Ésta es la finitud *afectiva,* la diferencia enamorada de sí.

b) Perspectiva práctica

Encontramos también este mismo indicio de «cierre» en las *fuerzas* que dan ocasión al querer. Una vez más, esto no quiere decir que la rigidez, la indocilidad, la inaptitud para el cambio, que el hábito otorga a las conductas habituales, sean la característica principal de mis fuerzas. La finitud siempre es el reverso, mientras que la apertura es la significación primera y directa del ser humano en medio de los seres del mundo. Durante la acción, que está haciéndose, mi cuerpo está atravesado. No es el término del obrar, el *prágma*, sino el *órganon*. Esa relación del órgano con el obrar, irreductible por lo demás a la relación de un instrumento mecánico con un agente externo, es la que podemos descubrir en las conductas humanas realizadas con flexibilidad y gracia. Es necesaria una circunstancia especial, encontrarse con una resistencia, para que la atención se distraiga de la obra que se está realizando, la cual arrastra en cierto modo al cuerpo a lo largo del trazado de la acción, y que aquélla refluya hacia el órgano en movimiento. Entonces, el cuerpo en movimiento, mediador original entre el yo actuante y el mundo actuado, surge en el centro de la situación y exhibe su finitud *práctica.*

Toda potencia posee un reverso de impotencia. Por un lado, la adquisición de las costumbres libera la atención confiando la acción a los mecanismos habituales, que se ponen en marcha y funcionan como si fueran automatismos vigilados. El cuerpo, de este modo, es un nudo de fuerzas, de estructuras motrices y afectivas, de métodos transportables cuya espontaneidad está a disposición de la voluntad. Basta con que miremos vivir nuestros gestos familiares para ver cómo el cuerpo va por delante, intenta e inventa, responde a nuestras expectativas o se nos escapa.

Esta mediación práctica del cuerpo se extiende más allá de las costumbres *motrices*, en el sentido estricto. Nuestros saberes también son, a su vez, una especie de cuerpo, de cuerpo psíquico, por así decirlo: por medio de las reglas gramaticales y de cálculo, por medio de saberes sociales y de saberes morales, aprendemos y formamos nuevos saberes. Cualquier forma de aprender, tanto corporal como

intelectual, implica esa relación entre una acción y un cuerpo actuado, entre un querer y un poder puesto en marcha.

Ahora bien, esa misma espontaneidad práctica, mediadora de todos nuestros deseos, es la que convierte mi potencia en impotencia. Cualquier costumbre, en efecto, es el principio de una «alienación» que se inscribe en la estructura misma de la costumbre, en la relación entre *aprender* y *contraer*. La costumbre es posible porque el ser vivo posee ese admirable poder de modificarse a sí mismo por medio de sus actos. Pero, al aprender, se afecta a sí mismo; mi capacidad posterior ya no está en situación de volver a empezar, sino de continuar; la vida sigue, y empezar no es frecuente; así, a través de esa afección continua de mí mismo, nace una especie de naturaleza humana, es decir, una imitación de lo nativo, de lo innato, por medio de lo habitual. Lo que se aprende se adquiere (*habitudo*), y lo que se adquiere se contrae. La costumbre toma entonces, con la vida, el sentido inverso al de la emoción, la cual, según la admirable intuición del *Tratado de las pasiones* de Descartes, empieza y vuelve a empezar con la «sorpresa»: la costumbre *determina* nuestros gustos, nuestras aptitudes, y de esa manera reduce nuestro campo de disponibilidad; el abanico de los posibles se va cerrando; nuestra vida ha tomado forma. No porque las auténticas costumbres sean automatismos; las costumbres más elásticas, las más transportables, las más cercanas al esquema o al método son las que mejor ponen de manifiesto lo que Ravaisson denominó el retorno de la libertad a la naturaleza. Ya que, a expensas precisamente de la disponibilidad de estas costumbres plásticas, que no tienen la rigidez de los montajes mecánicos, se desarrolla el proceso inverso de esclerosis. Por eso, nuestras costumbres son muy ambiguas; no por casualidad éstas se han prestado a dos sistemas opuestos de interpretación: mediante la vida que «enseña» y mediante la vida que «automatiza», mediante la espontaneidad y mediante la inercia.

Ese envejecimiento de los esquemas, esa imitación de la cosa por la vida nos invitan a buscar el nuevo modo de finitud en una inercia primordial entremezclada con la espontaneidad de la vida y del querer; como si, por nuestro cuerpo, estuviésemos sometidos a una ley de la materialidad presente en todos los niveles de la realidad. Al naturalizarse, decía Ravaisson, la libertad experimenta «la ley primordial y la forma más general del ser, la tendencia a perseverar en el acto mismo que constituye al ser»[4]. La finitud práctica es esa forma de perseverar.

4. *El hábito*, trad. cast. de J. Segura Ruiz, Aguilar, Madrid, 1964, p. 69.

Este nuevo aspecto de la finitud no es ninguna desgracia, como tampoco lo son los anteriores: esa inercia es el reverso de mi potencia. No hay querer sin poder, ni hay poder que no sea una forma contraída. No hay *Cogito* actual sin un *Cogito* antiguo y abolido, convertido en saber y haber, convertido en ese sentido inactual. Nadie entendió como Ravaisson la dialéctica del *poder disponible* y de la *forma contraída* en el seno de la Costumbre[5].

Podríamos retomar los mismos temas a partir de un análisis temporal y poner de manifiesto la misma dialéctica de innovación y de sedimentación.

Así pues, la finitud es, ante todo, perspectiva; luego, dilección por sí mismo; después, inercia o forma de perseverar. O bien, si se quiere generalizar la idea de perspectiva más allá de su núcleo de sentido, es decir, más allá de su utilización en la fenomenología de la percepción, diríamos que el amor de sí mismo y la forma habitual que «contrae» mi existencia constituyen la perspectiva afectiva y práctica de mi existencia.

c) Carácter

Estos distintos aspectos de la finitud —perspectiva, dilección originaria por sí mismo, perseveración e inercia— vienen a reunirse en la noción de carácter. Lo que ésta les añade es la consideración de una totalidad, la totalidad finita de mi existencia. El carácter es la apertura finita de mi existencia, tomada como un todo.

Pero ¿cómo puedo considerar mi existencia como una totalidad finita? ¿Se distinguirá esta limitación de la de una magnitud? No parece que así sea, al menos para el sentido común, que no ve en el carácter más que esa posibilidad que cada uno ofrece al otro de trazar su «retrato»; ahora bien, el retrato es a la vez una figura *cerrada,* un contorno delimitado, que destaca la forma del fondo, y un conjunto finito de rasgos distintivos, realizado por un espectador ajeno. Esta metáfora del «retrato» remite a una imagen totalmente inexacta del carácter y de su tipo de finitud. La caracterología misma, malentendida, corre el riesgo de mantener la ilusión de que se podría reconstruir el carácter con un número finito de componentes simples, como son la emotividad, la actividad, la secundariedad, combinadas de un modo variable; pero esta finitud de la fórmula caracterológica no expresa sino la impotencia de nuestra combinatoria abstracta y manifiesta la penuria de los tipos medios,

5. Véase *Le Volontaire et l'Involontaire,* p. 310 [trad. cast., p. 325].

de esos «entes de razón» que nos ayudan a reconocer pragmáticamente a un individuo y nos autorizan a esperar de él un comportamiento probable. En relación con la finitud de la fórmula caracterológica, el individuo es infinito: semejante fórmula sigue siendo, en efecto, tributaria del pensamiento clasificatorio; sin embargo, como muy bien vio Kant, la ley de la especificación exige la división hasta el infinito de los géneros en especies y subespecies, puesto que ninguna especie puede considerarse en sí misma como una especia última[6].

La finitud del carácter no es, por consiguiente, la de la fórmula caracterológica en una *ciencia* de los caracteres. ¿Qué es entonces?

Aquí es donde hay que intentar interpretar la idea de carácter mediante la de perspectiva o de punto de vista que nos pareció originariamente vinculada con la de apertura; esa idea es la única que puede hacernos comprender que el carácter es un límite inherente a la función mediadora del cuerpo propio, el estrechamiento originario de mi apertura.

Pero ¿cómo pasar de la idea de perspectiva a la de carácter? Mi perspectiva era una finitud *perceptiva*, es decir, el aspecto finito de mi apertura al mundo, como mundo de las *cosas*. La noción de punto de vista era, pues, correlativa a la aparición de algunas *constantes de aparición,* que Hegel denomina el «resultado tranquilo» en el que se hunde el devenir; el flujo del aparecer se anuda en concreciones del devenir, en centros de realidades, y mi vida consciente se desborda y descansa en esas unidades reales; hacia ellas se dirige mi creencia originaria.

La noción de perspectiva designaba de este modo mi finitud respecto a la coseidad de la «cosa». La perspectiva es mi finitud para la cosa.

¿Cómo hablar de mi finitud en todos los aspectos?

Habría que poder remontarse desde el retrato externo, desde la fórmula caracterológica, a la unidad de estilo, al valor fisonómico del carácter «en primera persona». Esto no resulta absolutamente imposible, si estamos atentos al alcance revelador de las «expresiones», en el sentido amplio de la palabra. En su famoso análisis del acto libre, Bergson se dio cuenta de todo el partido que la reflexión filosófica podía sacar de esos actos y de esos sentimientos que «representan, sendos, el alma entera, en el sentido de que todo el contenido del alma se refleja en cada uno de ellos»; entre algunos actos expresivos y «la personalidad entera» existe —según dice

6. *Del uso regulador de las ideas de la razón pura*, A 656.

Bergson— «esa semejanza indefinible que encontramos a veces entre la obra y el artista». La cuestión de saber si esos actos altamente expresivos son precisamente lo que se busca bajo el nombre de acto libre no nos interesa aquí, sino únicamente la totalidad que se revela a través de ellos. El hecho notable es que el carácter es una totalidad que sólo se da en los indicios de una expresión. Algunos sentimientos son expresivos en ese sentido: «Cada uno de nosotros tiene su manera de amar y de odiar, y ese amor, ese odio, reflejan la personalidad entera de cada uno». La «profundidad» del sentimiento no es más que esa facultad de expresión total: «Esos sentimientos, con tal de que hayan alcanzado una profundidad suficiente, representan sendos el alma entera»; el carácter —Bergson dice la personalidad— está todo él en sólo uno de ellos, «con tal de que sepamos escogerlo».

Se podría denominar a esa totalidad manifestada por un solo acto o un solo sentimiento bien escogido *el campo total de motivación* (lo que Bergson sugiere asimismo con esta hermosa expresión: «nuestra idea personal de la dicha y del honor»); la idea de campo de motivación tiene un aire menos ético y más psicológico que la noción bergsoniana; tiene, además, la ventaja de recordar que el carácter no es en modo alguno un retrato que se pueda trazar desde fuera, sino que debe ser retomado coincidiendo con uno de esos actos altamente expresivos, con uno de esos sentimientos profundos que vivo dentro de mí o que entiendo en los demás.

¿Qué significa entonces la finitud del carácter? Lejos de ser una cosa cerrada, es la *apertura limitada de nuestro campo de motivación considerado en su conjunto.* Aplicamos de este modo la dialéctica de apertura y de cierre, elaborada con motivo de la perspectiva de percepción, a la noción de campo total de motivación, alcanzada por medio de la expresión. El carácter, que hemos denominado en otro lugar el modo finito de la libertad, se nos muestra ahora, después del rodeo por la idea de perspectiva, como la orientación perspectivista de nuestro campo de motivación considerado en su conjunto.

Esta conexión entre la apertura y el cierre en el plano del «alma entera» puede explicitarse de la siguiente manera: la apertura de mi campo de motivación es mi accesibilidad de principio a todos los valores de todos los hombres a través de todas las culturas. Mi campo de motivación está abierto a lo humano en su conjunto. Tal es el sentido de la conocida sentencia: «Nada humano me es ajeno». Soy capaz de todas las virtudes y de todos los vicios; ningún signo

del hombre es radicalmente incomprensible, ninguna lengua es radicalmente intraducible, no hay obra de arte que mi gusto no pueda alcanzar. Mi humanidad es esa accesibilidad de principio a lo humano fuera de mí. Ella convierte a cada hombre en mi semejante.

Mi carácter no es lo contrario de esta humanidad: es dicha humanidad percibida desde alguna parte; es la ciudad entera vista desde un determinado ángulo. Es la totalidad parcial; por decirlo como Alain quien, mejor que nadie, entendió la paradójica síntesis de lo universal y de lo singular en la persona: «En cualquier cuerpo humano son posibles todas las pasiones, todos los errores..., aunque siempre, bien es verdad, conforme a la fórmula de vida inimitable que cada cual posee para sí. Hay tantas formas de ser malo y desgraciado como hombres hay sobre el planeta. Pero hay una salvación para cada uno y adecuada a cada cual, del mismo color, del mismo pelaje que él». Es preciso creer que todos los valores son accesibles a todos los hombres, pero de una forma que sea adecuada a cada uno; es en ese sentido en el que «cada cual» es «hombre».

Por eso mi carácter no se percibe jamás en sí mismo; lo mismo que el origen de la percepción no es tampoco, él mismo, objeto de percepción. No apunto hacia «mi» idea personal acerca de la dicha y del honor, sino a «la» dicha y «al» honor; «mi» carácter está implicado en la humanidad de mi existencia singular como el origen cero de mi campo de motivación. Tampoco me encuentro con él como si fuera un límite externo, pues no es un destino que gobierne mi vida desde fuera, sino la forma inimitable en que ejerzo mi libertad de hombre; sólo lo adivino y lo designo por alusión, con la sensación de la diferencia que me convierte en otro distinto de cualquier otro; o, mejor aún: otro distinto de mi semejante, pues el otro es un hombre semejante y un carácter distinto. Por eso, no puedo captar la singularidad de un carácter fuera de su humanidad universal, como tampoco puedo separar la estrechez de un punto de vista perceptivo de su apertura a un panorama de objetos y, más allá de ellos, a un horizonte de perceptibilidad sin fin.

El carácter es el estrechamiento de esa «alma entera» cuya humanidad es la apertura. Mi carácter y mi humanidad, unidos, convierten mi libertad en una posibilidad ilimitada y en una parcialidad constituida.

Esta idea de parcialidad constituida nos ayudará a dar el último paso: el carácter, decíamos, no es un destino que me gobierne desde fuera; y, sin embargo, es en cierto modo destino; y ello doblemente:

primero, porque es inmutable, y luego, porque es recibido, heredado.

¿Cómo introducir estos dos aspectos «destinales» del carácter sin reducirlo de nuevo a una cosa? Una última reflexión sobre el tema de la perspectiva nos ayudará a ello.

La inmutabilidad del carácter no es, en último término, sino el aspecto más radical, más originario, por así decirlo, de la idea de origen perspectivista. El origen cero de la percepción, lo que llamamos nuestro punto de vista, no es todavía un verdadero origen: puedo cambiar el origen de todos mis espectáculos: es cuestión de movimiento. Pero, si bien puedo cambiar de sitio, no puedo cambiar de carácter: *ya no hay ningún movimiento que me permita cambiar el origen cero de mi campo total de motivación*; ni siquiera hay ningún movimiento espiritual que posea la virtud de cambiar el origen de mis valoraciones más fundamentales: la conversión más radical no podría constituir un cambio de carácter, so pena de convertirme no sólo en una «nueva criatura», sino en *otro* individuo: mi vida se puede orientar según una nueva constelación de estrellas fijas, es decir, según un nuevo núcleo de valores que no son puestos en cuestión por los valores mediatos y más próximos a la vida corriente: pero seré generoso y habré sido avaro, una vez más, con la misma mano y con el mismo pelaje, como decía Alain.

Alcanzo así la idea de un origen *inmóvil,* en sentido propio, de todos mis *cambios* de puntos de vista, de una perspectiva inmutable, en el sentido de que no puedo «entrar» en ella, ni sabría «salir» de ella. En este sentido, mi carácter es el origen radicalmente no elegido de todas mis elecciones.

Se puede pasar del carácter como algo inmutable al carácter como algo heredado gracias a la siguiente consideración.

Si no puedo cambiar de carácter, si no puedo elegir ni rechazar su perspectiva, hay que decir no sólo que el carácter es inmutable, sino que es indiscernible por el *hecho* de mi existencia. ¿Qué quiero decir cuando llamo a mi carácter un hecho? Lo siguiente: tan lejos como puedo recordar, yo era *ya* esa apertura finita sobre la condición humana universal. Para esta situación no hay comienzo que pertenezca a la conciencia y que sea susceptible de ser retomado en una elección de mí mismo. Todos los puntos de vista parten de ese origen, no planteado, de todas mis posiciones; mi carácter no viene dado por ninguna decisión.

Ahora bien, no digo nada distinto cuando digo que he *nacido*. Mi nacimiento designa ese hecho primero de que mi existencia es, ella misma, un hecho. Para los otros, mi nacimiento fue un suceso;

para mí, es el límite huidizo más acá de todos mis recuerdos más remotos, el comienzo siempre anterior en dirección al cual se hunde la memoria balbuciente de mi primera infancia; este acontecimiento para los demás me señala a mí mismo el estado de haber nacido ya. Mi nacimiento no es, pues, sino mi carácter; decir que he nacido es sólo señalar mi carácter como aquello que encuentro; mi nacimiento designa el «habiendo sido», el indicio de pasado que va adherido al estado de existir. Mi nacimiento es el ya ahí de mi carácter.

Basta con que yo me oponga a mí mismo este origen originario, con que lo trate como un objeto, con que, por consiguiente, olvide su función de polo de perspectiva para que dicho origen se me muestre como una fatalidad externa, como un decreto irrevocable que pesa desde fuera sobre mi vida. Así nace esa caricatura del carácter que denominamos el retrato o la fórmula caracterológica. Pero era preciso el largo rodeo de la interpretación perspectivista del carácter para descubrir el destino mismo como una función de la existencia en primera persona.

Pero mi nacimiento me habla, por lo demás, de mi existencia como de algo recibido; no sólo como algo que me encontré *ahí,* sino como algo que me dieron *otros*; he sido traído al mundo; desciendo de mis padres; ellos son mi ascendencia; sin embargo, ignoro lo que significa esta donación que me convierte en heredero de mi propia vida. Aquí, más que en ninguna otra parte, es donde me acecha el vértigo de la objetivación; cuando considero a mis antepasados fuera de mí, mi nacimiento se me aparece de pronto como una de tantas combinaciones; mi existencia, situada así una vez más en el campo de los encuentros objetivos, me parece en un primer momento algo fortuito, arbitrario, fútil y, si puede decirse, improbable; luego, un momento más tarde, habiéndose producido todos los encuentros, me parece que no soy sino el resultado necesario de todos esos cruces, el portador de un capital hereditario que enajena totalmente mi libertad. Esa mezcla de *contingencia* en los encuentros y de *necesidad* en el resultado es propiamente el destino del nacimiento.

Pero esa «herencia», que me anuncia que, desde el origen de todos mis proyectos de autonomía, soy dependiente, no debo colocarla fuera de mí, delante de mí, al igual que tampoco debía hacerlo antes con mi carácter; mi herencia es mi carácter en tanto que recibido de otro; mi carácter es la orientación originaria de mi campo total de motivación; y este campo de motivación es mi apertura a la humanidad. Así, poco a poco, los aspectos más «destinales» de la fini-

tud se van retomando en la dialéctica de estrechamiento y disponibilidad, cuya clave nos ha dado la perspectiva de percepción.

La comprensión filosófica no va desde la herencia, conocida objetivamente, hasta la perspectiva, percibida subjetivamente como trasfondo del espectáculo percibido, sino que va desde ese espectáculo brindado y abierto hasta su origen perspectivista, y éste es el que se va enriqueciendo progresivamente con todos los aspectos afectivos, prácticos, que culminan en las nociones de carácter, de naturaleza inmutable y heredada. Entonces, el destino del carácter y de la herencia desvela su sentido: es el estrechamiento dado, fáctico, de mi libre apertura sobre el conjunto de las posibilidades del ser-hombre.

2. *La dicha*

La «desproporción» entre el sentido y la perspectiva, entre el querer-decir y el mirar, entre el verbo y el punto de vista es como la célula melódica de todas las variaciones y de todos los desarrollos que culminan en la «desproporción» entre la dicha y el carácter.

Esta «desproporción», como recordamos, daba testimonio de sí misma en el simple hecho de la reflexión; la finitud del hombre, decíamos, es de tal forma que puede conocerse y decirse; y no se puede decir sino porque el habla ya es ella misma transgresión del punto de vista, de la perspectiva finita.

Pero esa «desproporción» entre el habla y la perspectiva no era todavía sino el aspecto teorético de la desproporción humana. Lo que ahora tratamos de expresar es el carácter *global* de la desproporción.

Podemos tomar como guía, en este intento de totalización, las gestiones intermedias que nos llevaron a totalizar los aspectos de finitud en la de carácter.

En efecto, a lo que apuntamos, con el término «dicha», no es a una forma particular de transgresión o de trascendencia humana, sino a la entera aspiración de todos los aspectos de transgresión: «Todo arte y toda investigación, y asimismo toda acción y toda elección, declara Aristóteles, tienden hacia algún bien, por lo que parece. Por eso se ha dicho con razón que el Bien es aquello a lo que tienden todas las cosas» (*Étic. Nic.*, I, 1, 1094a, 1-4). Pero, entonces, el acto del hombre (*tò érgon toû anthrópou*) (*ibid.*, 1097b, 24), en su indivisión y en su totalidad, es lo que hay que interrogar.

Ahora bien, ese «acto del hombre» no lo puedo captar de entrada, tengo que componerlo poco a poco a partir del concepto teoré-

tico de Sentido; de lo contrario, lo que yo designe con el nombre de «dicha» no será el bien supremo, es decir, «aquello con vistas a lo cual se hace todo lo demás»; la dicha será únicamente el vago sueño de algo «grato para la vida que acompaña ininterrumpidamente a toda la existencia» (el término es de Kant, y no por casualidad lo evocamos desde este momento). En resumidas cuentas, la dicha no será totalidad, totalidad de sentido y de contento, sino solamente suma de placer o, como dice Kant, principio material de la facultad de desear.

Hay, pues, una primera idea ingenua de la dicha que se debe *reducir* para que aparezca el sentido pleno. Esa idea ingenua es la que deriva de un análisis inmediato de los actos humanos aisladamente considerados: esos actos tienden hacia una conciencia de resultado —satisfacción o supresión de pena—, en donde la acción encuentra un descanso provisional. La imaginación errante prolonga *indefinidamente* ese punto de reposo; creyendo que lo eterniza, lo estira y lo perpetúa; pero permanece en la perspectiva indefinidamente finita de la dilección por sí mismo. La dicha es algo muy distinto; no es un término finito; ha de ser, con respecto al conjunto de las aspiraciones humanas, lo que el mundo es con respecto a las aspiraciones perceptivas; así como el mundo es el horizonte de la *cosa,* la dicha es el horizonte en todos los aspectos. El mundo no es horizonte en todos los aspectos; no es sino la contrapartida de un tipo de finitud y de un tipo de actitud: mi finitud y mi actitud para la cosa; la idea de mundo sólo es total en una dimensión; sólo es un infinito en un género, el infinito en el género de la cosa; pero la «cosa» es una abstracción de la realidad integral. Por eso hay que rebasar la idea de mundo hacia un tipo de idea que no podríamos concebir más extensa ni más amplia de lo que la experimentamos, como decía Descartes de la voluntad.

Aquí es donde un análisis inmediato de la deseabilidad humana que se ahorrase la etapa trascendental de la reflexión resulta insuficiente. Ese análisis no tiene modo de distinguir esa totalidad de completud a la que aspira «el acto del hombre», del sentimiento, imaginariamente prolongado, de haber alcanzado un resultado, desarrollado un programa, vencido una dificultad. Esto se ve muy bien en el análisis aristotélico de la dicha: el Estagirita se limita a discernir la dicha en la aspiración efectiva del deseo humano: «en esta materia, el principio es el hecho», dice; pero la reflexión psicológica directa no puede distinguir entre la totalidad de completud y una simple suma de encantos: lo «predilecto supremo», «lo único deseable», sigue estando mezclado con el «bien-vivir».

Por eso era necesario que Kant comenzase por excluir la dicha de la investigación del «principio» de la moralidad, haciéndola recaer sobre la capacidad de desear e identificándola con el amor propio: «la conciencia que un ser racional tiene sobre el encanto de la vida que acompaña ininterrumpidamente a toda su existencia es la dicha, y el principio de tomar la dicha como principio supremo de determinación de la libre elección es el principio del amor de sí»[7], y más adelante: «ser dichoso es necesariamente el deseo de todo ser racional pero finito»[8].

Pero esta *epoché* de la dicha, considerada como el encanto duradero de la vida, restituye el problema auténtico de la dicha como totalidad de completud.

No es, en efecto, la «facultad de desear» lo que habría que poder interrogar, sino lo que Aristóteles llamaba el *érgon* humano, es decir, el proyecto existencial del hombre considerado como indivisible; la investigación sobre el obrar humano y sobre su más amplia y última aspiración desvelaría que la dicha es el coronamiento de un destino y no el de unos deseos particulares; en este sentido, la dicha es un *todo* y no una *suma;* en su horizonte se desprenden las aspiraciones parciales, los deseos desgranados de nuestra vida.

Pero, ¿cómo pasaré de la idea de suma a la de todo? La obra del hombre, en tanto que es distinta de la suma de sus intenciones parciales, se me escaparía si yo no pudiese enlazar el movimiento de conjunto de ésta con el proyecto mismo de la razón que está en mí, lo que *exige la totalidad.* Esta exigencia de la totalidad o razón[9] es la que me permite distinguir la dicha como bien supremo de la dicha como suma de deseos saturados. Pues la totalidad que la «razón» «requiere» es asimismo aquella que el acto humano «persigue»; el *verlangen* kantiano (requerimiento, exigencia, petición) es el que revela trascendentalmente el sentido del *ephíesthai* aristotélico (persecución, tendencia, búsqueda). Este «requerimiento», dice Kant, se pierde en la ilusión; pero la incumbencia de esa ilusión misma es «una perspectiva (*Aussicht*) acerca de un orden de cosas más elevado e inmutable en el que ya nos encontramos ahora y en el que somos capaces, por medio de unos preceptos determinados, de continuar nuestra existencia conforme al destino supremo de la razón»[10]. Este

7. *Crítica de la razón práctica*, trad. cast. de M. García Morente, Sígueme, Salamanca, 1995, p. 39.
8. *Ibid.*, p. 42.
9. *Ibid.*, p. 137.
10. *Ibid.*, p. 138.

texto denso y admirable —esa «vista que desemboca», ese «orden en el que ya nos encontramos», esa continuación de nuestra existencia conforme al destino, a la asignación de la razón- ¿acaso no es esa totalidad de *contento* que buscamos bajo el nombre de dicha, pero filtrada en cierto modo por la exigencia de totalidad de *sentido* que la razón es? Cierto es que Kant no la llama todavía dicha, sino el «objeto íntegro de una razón pura práctica»[11]. Este «objeto íntegro» de la razón práctica es el que exige que se recupere la idea de dicha. Tras ser excluida del principio de la moralidad, esta idea depende ahora de la dialéctica de la razón pura práctica, es decir, de la completud de la moralidad y de la escatología de la libertad. Sin duda, en el kantismo, la idea de dicha sólo se salva como dicha merecida y en modo alguno deseada; sin subestimar la importancia de esta moralización de la dicha, ¿acaso no se puede hacer hincapié en el requerimiento de la razón que hace que la virtud sola parezca como desigual a ese «objeto íntegro» de la razón, antes que en el tinte moral que presta a la dicha la virtud moral que la *merece?* El hecho de que la virtud *merezca* la dicha tiene menos importancia que el hecho de que la razón *exija* adjuntar la dicha a la virtud, con el fin de que el bien sea completo y perfecto:

> Pues necesitar la dicha, ser digno de ella y, sin embargo, no participar de ella es aquello que no puede compaginarse en absoluto con el querer perfecto de un ser racional dotado al mismo tiempo de omnipotencia, a poco que intentemos simplemente imaginarnos un ser semejante[12].

Yo, que soy perspectiva finita, dilección por mi cuerpo, hábito e inercia, carácter, soy capaz de concebir la idea del «querer perfecto de un ser racional dotado al mismo tiempo de omnipotencia»; o, por retomar otra expresión kantiana evocada más arriba, yo soy portador del «destino supremo de la razón», conforme a la cual puedo «continuar mi existencia». Esta idea del querer perfecto y este destino de la razón abren en mi deseo una profundidad infinita y lo convierten en el deseo de la dicha y no sólo en el deseo del placer.

La idea de totalidad no es, pues, solamente una regla para el pensamiento teórico, sino que habita el querer humano y se convierte así en el origen de la «desproporción» más extrema: la que

11. *Ibid.*, p. 139.
12. *Ibid.*, p. 141.

trabaja la *acción* humana y la mantiene entre la finitud del carácter y la infinitud de la dicha.

¿Cómo aparece esa «desproporción»?

Hemos visto que el «carácter» no se mira nunca; no es objeto, sino origen. Según el modo finito de mi carácter, me abro a lo humano en su conjunto; todo lo humano —ideas, creencias, valores, signos, obras, instrumentos, instituciones— me resulta accesible de acuerdo con la perspectiva finita de una fórmula de vida totalmente singular. No es mi carácter, no es mi singularidad lo que considero cuando accedo de esa forma a los signos del hombre, sino la humanidad de los mismos; mi carácter es el origen cero de mi consideración: no lo alcanzo más que por una especie de alusión reflexiva a la estrechez de campo de mi consideración.

Mi experiencia designa la dicha de otra forma, diametralmente opuesta a la anterior. Lo mismo que recojo indicios del estrechamiento de mi percepción —aunque sólo sea por la refutación de los demás—, recojo signos de estar destinado a la dicha. Se trata de experiencias privilegiadas, de momentos especiales en los que recibo la seguridad de ir en la dirección acertada; de pronto, el horizonte se despeja, ante mí se abren posibilidades ilimitadas; el sentimiento de lo «inmenso» responde entonces dialécticamente al sentimiento de lo «estrecho».

Volvamos a la noción de campo total de motivación, que nos ayudó a sugerir la idea de carácter; dicha noción no designa más que un corte instantáneo en lo que, hace un momento, llamamos «la obra del hombre» o su «proyecto existencial»; diremos, entonces, que el campo total de motivación es un campo *orientado*; el carácter es el origen cero de esta orientación de campo, la dicha es el término infinito de esa orientación. Esta imagen hace comprender que la dicha no se da en ninguna experiencia; únicamente es designada en una conciencia de dirección. Ningún acto proporciona la dicha; pero los encuentros de nuestra vida más dignos de ser llamados «acontecimientos» indican la dirección de la dicha; «no hay acontecimiento que no tenga sentido —recuerda Thévenaz—: porque *es* un sentido, y un sentido reconocido, es por lo que es acontecimiento»[13]. Los acontecimientos que hablan de la dicha son aquellos que apartan los obstáculos, que descubren un amplio paisaje de existencia; el exceso de sentido, el excedente, lo inmenso, ésta es la señal de que estamos «dirigidos-hacia» la dicha.

13. P. Thévenaz, *L'homme et sa raison,* Neuchâtel, 1956, t. II, p. 136.

Pero yo no distinguiría esas señales, no las descifraría como «anticipaciones trascendentes» de la dicha[14], si la razón no constituyese en mí la exigencia de la totalidad. La razón exige la totalidad, pero el instinto de la dicha, como sentimiento que anticipa —más que comunica— la completud, me garantiza que voy *dirigido hacia* aquello mismo que la razón *exige*. La razón es la que abre la dimensión de la totalidad, pero es la conciencia de dirección, experimentada en el sentimiento de la dicha, la que me asegura que esa razón no me es ajena, que coincide con mi destino, que es interna a él y, por así decirlo, cooriginaria.

3. *El respeto*

¿Existe en alguna parte una síntesis entre la dicha y el carácter? Con toda seguridad; y esa síntesis es la persona. La persona es el *Sí* que faltaba en la conciencia en general, correlato de la síntesis del objeto, en el «Yo» del *Yo pienso* kantiano.

Pero nos equivocaríamos tremendamente si considerásemos esta síntesis como una síntesis dada y dada a sí misma en la inmediatez de sí. La persona es asimismo una síntesis proyectada, una síntesis que se capta a sí misma en la representación de una tarea, de un ideal de la persona. El Sí, más que vivido, es algo a lo que se apunta. Me atrevería a decir que la persona no es todavía conciencia de Sí para Sí; es solamente conciencia de sí en la representación del ideal del Sí.

No hay experiencia de la persona en sí y para sí.

Es preciso, por consiguiente, proceder con la síntesis práctica igual que con la síntesis teórica. Ante todo, hay que basarse en ese nuevo objeto representado y proyectado que constituye la personalidad de la persona, igual que nos basamos anteriormente en la constitución de la cosa, tal y como la objetivamos para nosotros mismos. Sólo entonces puede ser posible proceder reflexivamente e investigar las condiciones de esa personalidad de la persona.

En este movimiento reflexivo se nos va a poner de manifiesto por segunda vez la fragilidad del hombre; esa fragilidad aparece en la disociación naciente del nuevo «intermediario» en el que se opera la síntesis práctica. Aquí se nos ofrece un análisis parecido al de la imaginación trascendental, «arte oculto en las profundidades de la naturaleza»; al término de dicho análisis, la fenomenología de la

14. S. Strasser, *Das Gemüt,* Utrecht/Freiburg, 1956, pp. 238 ss.

falibilidad habrá dado su segundo paso decisivo. Pero, al mismo tiempo, se verá que ese segundo paso no puede ser el último mientras nuestra reflexión siga siendo formal, al no haberse escapado de un formalismo trascendental, más que para entrar en un formalismo práctico, el formalismo de la idea de persona.

Se debe establecer, desde el principio, que la persona es, ante todo, un proyecto que me represento, me opongo y me propongo; y que ese proyecto de la persona es, a la manera de la cosa, aunque de una forma absolutamente irreductible, una síntesis que se opera.

Ese proyecto es lo que denomino la *humanidad;* no el colectivo de todos los hombres, sino la cualidad humana del hombre; no la enumeración exhaustiva de los individuos humanos, sino la significación comprensiva de lo humano, capaz de guiar y de regular una enumeración de los humanos.

La humanidad es la personalidad de la persona, lo mismo que la objetividad era la coseidad de la cosa; es el modo de ser a partir del cual debe regularse cualquier aparición empírica de lo que llamamos un ser humano, es la constitución ontológica de los «entes» humanos en lenguaje heideggeriano.

Esa constitución es la que proyecto cuando pienso el hombre, cuando declaro lo humano.

¿En qué consiste esa constitución del ser-hombre? A decir verdad, ya lo sabemos, puesto que no hemos podido elaborar las dos nociones antitéticas de carácter y de dicha sino a partir del proyecto del hombre y como una muestra de ese proyecto, de la misma manera que no pudimos elaborar las nociones de sentido y de perspectiva sino con la cosa y a partir de la cosa, considerando sucesivamente que ésta me afecta con sus manifestaciones unilaterales, con sus siluetas, y que la pienso en la unidad de su sentido supuesto, significado y expresado.

Asimismo, nos basamos *en* la idea del hombre para poner de manifiesto lo que hemos denominado perspectiva afectiva, perspectiva práctica y, por último, perspectiva singular del carácter: el carácter no es sino el estrechamiento de mi acceso a todos los valores de todos los hombres a través de todas las culturas; no hemos podido, pues, reflexionar sobre el carácter más que a partir de una idea, mal tematizada, la idea de un campo de motivación definido por esa accesibilidad a lo humano en su conjunto; si digo, con Alain, que soy capaz de todos los vicios y de todas las virtudes, pero «conforme a la fórmula de vida inimitable que cada cual posee como ley», presupongo al hombre al plantear la singularidad de cada uno. Si el carácter no debe ser una cosa o un retrato fijo, visto desde fuera, será una

perspectiva sobre la humanidad. La similitud humana está implicada en la alteridad mutua de los caracteres singulares.

Sin embargo, el polo opuesto al carácter, el polo de la dicha, no lo concibo de otro modo más que como el término extremo de la obra del hombre; no concebiría la idea de la dicha si no concibiese la de un destino, la de una meta asignada al hombre, que, como vimos, se rige por la exigencia de totalidad; porque el hombre exige la totalidad del sentido, su deseo se dirige hacia la dicha, como totalidad del sentido y del contento.

Si, por consiguiente, no pienso el carácter ni la dicha sin basarme *en* la idea de hombre, ¿qué pienso al pensar el hombre?

Una simple forma, sin duda alguna. Pero una forma que prescribe de entrada una «síntesis».

¿Qué síntesis? Recordamos que la objetividad no era sino la espera de una realidad a la vez susceptible de manifestarse afectándome en mi receptividad, y de dejarse determinar por un habla articulada. Con la forma de la persona me propongo una síntesis de un nuevo tipo: la de un fin de mi acción que sería al mismo tiempo una existencia. Un fin, por consiguiente, un término al que se subordinan todos los medios y todos los cálculos sobre los medios; mejor aún, un fin en sí mismo, es decir, cuyo valor no esté subordinado a nada distinto de él; y, al mismo tiempo, una existencia tangible o, mejor todavía, una presencia con la que entramos en unas relaciones de comprensión mutua, de intercambio, de trabajo, de sociedad.

Las indicaciones de Kant al respecto son muy instructivas; y lo son tanto más cuanto que no reflexionó especialmente acerca de la simetría entre la síntesis de la cosa y la síntesis de la persona, ya que estaba demasiado preocupado en reducir la persona a un simple «ejemplo» de la ley (más adelante se verá a qué preocupación responde nuestro esfuerzo por liberar esa constitución de la persona de las garras de la moral); «los seres racionales —dice— son denominados personas porque su naturaleza los designa ya como fines en sí...»[15]. «El hombre, y en general todo ser racional, existe como un fin en sí, y no sólo como medio que esta o aquella voluntad pueda utilizar a su capricho»[16]. Según una expresión aún más llamativa, cuya brevedad desvela de forma sorprendente la constitución «sintética» de la persona, ésta es «una existencia que posee en

15. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. cast. de L. Martínez de Velasco, Espasa-Calpe, Madrid, 1996, p. 103.
16. *Ibid.*, p. 102.

sí misma un valor absoluto»; y asimismo: «un fin objetivo, es decir, una cosa cuya existencia es un fin en sí». Kant enuncia esta síntesis de la razón y de la existencia en la idea de «fin en sí» en la proposición menos aproximativa de cuantas acabamos de enumerar: «la naturaleza racional existe como fin en sí»[17].

Así pues, el Sí, el Sí como persona, se da en primer lugar en una intención. Al plantear la persona como un fin existente, la conciencia se torna conciencia de sí. Este sí es todavía un sí proyectado, lo mismo que la cosa era el proyecto de lo que denominábamos «conciencia». La conciencia de Sí es, lo mismo que la conciencia de cosa, una conciencia intencional. Pero, mientras que la intención de la cosa era una intención teórica, la intención de la persona es una intención práctica; no es todavía una plenitud experimentada; es un «por-ser»; la persona es un «por-ser»; la única manera de acceder a ella es «hacerla ser»; en lenguaje kantiano: la persona es una manera de tratar al otro y de tratarse a sí mismo. Por eso, Kant formula el imperativo en los términos siguientes: «Actúa de tal forma que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todos los demás, siempre y al mismo tiempo como un fin y jamás simplemente como un medio». La humanidad es la manera de tratar a los hombres, lo mismo a ti que a mí. No es ni tú ni yo, sino el ideal práctico de «Sí», tanto en ti como en mí.

Si, por consiguiente, la persona es ante todo el ideal de la persona y, más concretamente, «la síntesis» de la razón y de la existencia, del fin y de la presencia, ha de ser posible remontar desde esta idea hasta lo vivido en donde se constituye dicho ideal.

En un sentimiento moral específico, que Kant denominó el respeto, se constituye esta síntesis de la persona. Existe de este modo una similitud sorprendente entre la situación del respeto en la filosofía práctica de Kant y la de la imaginación trascendental en la filosofía teórica. De la imaginación trascendental procede la síntesis del objeto; en la imaginación trascendental convergen los dos polos del entendimiento y de la receptividad. Del respeto también procede la síntesis de la persona como objeto ético. Veremos de qué «desproporción» el respeto va a ser la frágil síntesis subjetiva.

Caminemos, pues, algún tiempo junto a Kant, reservándonos la posibilidad de ampliar más adelante la perspectiva estrechamente moral de su análisis del respeto[18].

17. *Ibid.*, p. 103.

18. Me doy perfectamente cuenta de que aquí estoy desviando el análisis kantiano sobre el respeto. Para Kant, el respeto es respeto a la ley, y la persona no es más

Al igual que la imaginación trascendental era el tercer término homogéneo tanto a la sensibilidad como al entendimiento, así también el *respeto* es un paradójico «intermediario» que pertenece a la vez a la sensibilidad, es decir, aquí, a la facultad de desear, y a la razón, es decir, aquí, a la capacidad de obligación que procede de la razón práctica. La imaginación era la condición de la síntesis en el objeto, el respeto es la condición de la síntesis en la persona.

Un intermediario paradójico, en efecto: pues podría decirse del respeto, con más razón aún que de la imaginación trascendental, «que sigue siendo un arte oculto en las profundidades del alma humana...». Diáfano en su objeto, la humanidad de la persona, el respeto es en sí mismo esa cosa oscura que Kant denomina un móvil *a priori* del que no se puede hablar sino relacionando términos opuestos, pero sin mostrar su verdadera unidad. Tras haber demostrado que la razón pura sólo es práctica cuando excluye la facultad de desear —«la razón pura es práctica por sí misma y brinda al hombre una ley universal que llamamos la ley moral»[19]; «no sólo la razón pura puede ser práctica, sino que únicamente ella, y no la razón limitada empíricamente, es práctica de un modo

que un ejemplo de ello; utilizo pues libremente el kantismo al establecer directamente una relación de intencionalidad entre respeto y persona. Pero, al traicionar la ortodoxia kantiana, creo destacar la filosofía kantiana de la persona, esbozada en la *Fundamentación* y que luego queda asfixiada en la *Crítica de la razón pura,* totalmente consagrada a esclarecer la síntesis de la voluntad y de la ley en la autonomía. La *Fundamentación* esboza un desarrollo que difícilmente se deja reducir a la simple búsqueda del fundamento de la autonomía y que apunta a restituir cierta plenitud a la reflexión moral, en sentido inverso a la formalización necesaria para la elaboración del puro imperativo formal. A esta búsqueda de plenitud responden precisamente las fórmulas sucesivas del imperativo categórico que recurren sucesivamente a la idea de naturaleza, luego de persona, y, después, de reino. El propio Kant sugiere la idea de que hay ahí algo más que una simple ilustración de la regla formal: la posible contrapartida del formalismo: «Todas las normas —dice— tienen: 1) una forma que consiste en la universalidad...; 2) una materia, es decir, un fin...; 3) una determinación completa de todas las máximas por medio de esa fórmula... El progreso se realiza aquí, en cierto modo, según las categorías, yendo de la unidad de la forma de la voluntad (de su universalidad) a la pluralidad de la materia (de los objetos, es decir, de los fines) y, de ahí, a la totalidad o integridad del sistema» (pp. 114-115). Esta valiosa indicación, que Kant limita de inmediato afirmando que esa progresión sirve solamente para relacionar la razón con la intuición y, de esta forma, con el sentimiento, invita a considerar la filosofía de la persona no ya como una ilustración, sino como el paso de la «forma» a la «materia», en dirección a la «determinación» completa de todas las máximas, la cual sólo se logra con la idea de un reino de los fines.

19. *Crítica de la razón práctica*, trad. cast. cit., p. 50.

incondicionado»[20]—, es preciso establecer que la razón sólo es práctica si «influye» en la facultad de desear.

Se comprende por qué: si la razón fuera sólo «principio» y no «móvil», permitiría juzgar, apreciar, condenar; no determinaría a la acción; no sería práctica, sino solamente crítica, en el sentido moral de la palabra. Es preciso, por lo tanto, que la ley descienda hasta la máxima misma de la acción, es decir, que toque el corazón de la libre-elección, el cual no se deja convencer inmediatamente por la ley, sino que, según la expresión de la *Fundamentación,* «al estar situado, justo en el medio, entre su propio *a priori,* que es formal, y su móvil *a posteriori,* que es material, se encuentra como en la bifurcación de dos caminos»[21]. El principio sólo será práctico si el deber conmociona al querer. Por eso, el «principio» debe tornarse «móvil» —si se denomina móvil el «principio de determinación de la voluntad de un ser cuya razón ya no es, en virtud de su naturaleza, necesariamente conforme a la ley objetiva»[22].

El enigma del respeto es, efectivamente, el de la síntesis práctica de la razón y de la finitud, y, por lo tanto, el del tercer término. Por una parte, la razón «influye» en la facultad de desear: entonces es preciso forjar la idea de un sentimiento *a priori,* es decir, producido por la razón, convirtiéndose ésta en «móvil para convertir en máxima esta misma ley»[23]. Por otra parte, la sensibilidad se torna «accesible» a la razón; que ese «acceso» se experimente como una coacción, una herida del deseo fulminado, es algo natural en el régimen de degradación que el moralista presupone, y el análisis kantiano subraya con insistencia los aspectos negativos de esa influencia; lo esencial es que, mediante esa emoción del deseo fulminado, la facultad de desear se «eleve» a la razón y que, de esa forma, la estima de sí nazca en el seno de la finitud elevada a la razón; esta estima atestigua que la ley «encuentra por sí misma acceso al alma»[24].

La constitución paradójica del «respeto», lo mismo que la de la imaginación trascendental, atestigua que ese sentimiento en el que descansa la síntesis práctica no puede exponerse a la reflexión sin quebrarse. En el respeto, soy súbdito que obedece *y* soberano que ordena; pero sólo puedo representarme esta situación como una doble *pertenencia,* «de tal manera que la persona, en tanto que

20. *Ibid.*, p. 29.
21. *Ibid.*, p. 63.
22. *Ibid.*, p. 95.
23. *Ibid.*, p. 100.
24. *Ibid.*, p. 110.

perteneciente al mundo sensible, está sometida a su propia personalidad, en la medida que pertenece al mismo tiempo al mundo inteligible»[25]. En esta doble pertenencia está inscrita la posibilidad de un desacuerdo y como la «falla» existencial que constituye la fragilidad del hombre.

Este análisis de la vivencia frágil, donde se constituye la noción de persona, ha sido realizado con los recursos de la moral kantiana; las reservas que pueden hacerse con respecto al kantismo, en el punto concreto de la relación entre persona y ley, no alteran radicalmente el carácter ético del análisis. En cambio, se le puede objetar a este análisis que no va bien, en absoluto, con una antropología de la falibilidad, pues deriva de una antropología pesimista, dominada por la teoría del *mal radical*. Es una sensibilidad *ya* degradada la que el moralista kantiano presupone en el análisis del respeto y la que excluye de la esfera moral. No se puede por consiguiente, sin caer en un círculo vicioso, invocar, para una antropología de la falibilidad, una filosofía moral que se mueve en el círculo de la degradación. Habría que ir más lejos incluso y recusar, para el género de investigación que aquí perseguimos, cualquier antropología ligada a una visión ética del mundo: el moralista parte de una situación en la que ya está constituida la dualidad del bien y del mal, en la que el hombre ya ha elegido el lado del mal. Todos los problemas morales de la reconciliación, de la paz, de la unidad se plantean a partir de semejante situación de guerra entre el hombre y el hombre, entre el hombre y él mismo.

Esta objeción es fuerte, y no podemos contentarnos respondiendo que Kant no sitúa el mal en la sensibilidad en cuanto tal, sino en una máxima de la voluntad que invierte el orden de preeminencia entre la ley y la sensibilidad; puesto que, en una visión ética del mundo, esa mala elección ya se ha realizado, y la sensibilidad, aun no siendo ella misma el principio del mal, dirige hacia el moralista un rostro alterado por las pasiones de avidez, de poder y de gloria. Desde ese momento, el análisis del respeto queda aplastado por el dualismo del *Lógos* y del *Páthos* que impone toda teoría de las «pasiones».

Tampoco basta responder que Kant no pone entre paréntesis la sensibilidad por ser mala, sino por ser empírica; que es el rigor crítico, y no el rigorismo moral, el que impone su exclusión.

Esta interpretación puramente «metodológica» de la exclusión de la facultad de desear fuera del círculo de la moralidad es, sin

25. *Ibid.*, p. 111.

duda, muy valiosa, pero sólo sirve para la primera fase de la *Crítica de la razón práctica,* la que corresponde al establecimiento del «principio» de la moralidad, es decir, del poder determinante de la razón práctica sobre la voluntad de un ser racional en general; pero ya no sirve para la búsqueda de un «móvil» que presupone, no ya una razón en general, sino una razón finita, al mismo tiempo que se refiere a una sensibilidad rebelde. Esto se ve en el análisis dedicado a los efectos de la ley sobre la facultad de desear: en Kant, los efectos negativos vencen a los efectos positivos: la ley no «eleva» la sensibilidad sino «fulminándola». Indudablemente lo que se presupone es una sensibilidad degradada. Hay que tomar, por lo tanto, la objeción de forma radical, como una objeción de principio, dirigida no sólo contra Kant, sino contra cualquier visión ética del mundo.

Lo único que se puede responder es lo siguiente: no tenemos más acceso a lo originario que lo degradado; en contrapartida, si lo degradado no da ninguna indicación sobre *aquello a partir de lo cual* se ha degradado, ninguna filosofía de lo originario es posible, y ni siquiera se puede decir que el hombre se haya degradado, pues la idea misma de degradación implica una referencia a la pérdida de cierta inocencia que comprendemos lo suficiente como para nombrarla y para designar la condición presente como separación, como pérdida o como caída. No puedo comprender la traición como un mal sin medirla con una idea de la confianza y de la fidelidad con relación a la cual la traición es el mal.

La situación no es, por consiguiente, tan desesperada desde el punto de vista metodológico; tan sólo hay que tener presente que debemos descifrar e interpretar la «desproporción» inicial, que sostiene y mantiene la existencia práctica del hombre a través de un dualismo tributario de la visión ética del mundo como degradado, y del hombre como *ya* dividido contra sí mismo.

Podríamos enunciar el problema en estos términos: recuperar —a través de un dualismo ético y más acá de su condena de la sensibilidad— la estructura de falibilidad que hizo posible ese dualismo. Semejante regresión podría denominarse una reconquista de la dimensión «práctica» originaria frente a su aspecto «ético» y dualista derivado. ¿Es posible ese movimiento desde la dualidad «ética» hasta la desproporción «práctica»?

No sólo el movimiento es posible sino que es necesario para la inteligibilidad del dualismo «ético». Hallamos en el propio Kant el inicio de este ascenso que más adelante tendremos que proseguir sin él.

¿Cómo podría, en efecto, la ley «fulminar» la sensibilidad, «humillar» su presunción, si no tuviese «acceso» a ella? La raíz de esta coacción, el origen de esta humillación, es una determinación pura de la sensibilidad por la razón, un retomar la facultad de desear por medio de la racionalidad, elevándola por encima de la simple naturaleza; el parentesco del respeto con la admiración y lo sublime nos proporciona aquí una «analogía» decisiva: sea cual sea el esfuerzo que haga Kant para distinguir el respeto de la admiración, cede a algo que se parece mucho a la admiración cuando exclama, al estilo de Rousseau: «¡Deber! nombre sublime y grandioso..., etc.»[26]; de este modo, el respeto está arraigado en algo así como una predisposición del deseo a la racionalidad, tal como la generosidad cartesiana es acción y pasión a la vez, acción del libre albedrío y emoción en la profundidad corporal. Tal como, asimismo, el Eros platónico que sufre y se regocija por su parentesco con el mundo metaempírico. Es cierto que, en la economía de la degradación, que es asimismo la de la ética, el respeto no puede reabsorber su aspecto negativo de coerción en su aspecto positivo de aspiración. Pero coerción y aspiración no están en el mismo nivel: la coerción es el revestimiento psicológico, la apariencia vivida, mientras que la aspiración es la raíz antropológica. Por esto la *Metodología de la razón práctica,* al situarse en el punto de vista del «acceso» de las leyes de la razón al *Gemüt,* de la influencia que ejercen sobre las máximas de ese espíritu, inicia una superación del dualismo ético en dirección a una antropología más radical, simbolizada con el término *Gemüt*. El *Gemüt* es el lugar donde la razón, la representación del deber, tiene una «fuerza» inmediata, es capaz por sí misma de lograr la «preferencia»: «si la naturaleza humana no estuviese constituida (*geschaffen*) de esa forma, ningún modo de representación de la ley, mediante circunloquios y medios de recomendación, produciría jamás la moralidad de la intención»[27]. Este recurso a la constitución de la naturaleza humana conduce a poner de relieve la «propiedad de nuestro *Gemüt*», a saber, «esa capacidad para acoger (*Empfänglichkeit*) un interés moral puro»[28]. Es precisamente ese poder de soportar la influencia del móvil moral la raíz que nosotros intentamos poner al descubierto. Pero lo que habría que hacer es una teoría del *Gemüt,* y no sólo una teoría de la razón finita. Esa teoría es la que evoca Kant en aquel famoso

26. *Ibid.*, p. 110.
27. *Ibid.*, p. 184.
28. *Ibid.*

apóstrofe de la *Crítica*: «Dos cosas llenan el corazón (*Gemüt*) de una admiración y de una veneración siempre nuevas y siempre crecientes a medida que la reflexión se dedica a ellas y se aplica en ellas: el cielo estrellado encima de mí y la ley moral dentro de mí». La admiración y la veneración están más allá o más acá de una sensibilidad herida, de una presunción fulminada, atestiguando la afinidad que siente la sensibilidad por la racionalidad; sin embargo, «estas dos cosas —prosigue Kant—, no necesito buscarlas ni hacer conjeturas sobre ellas simplemente, como si estuvieran envueltas en tinieblas y situadas en una región trascendental fuera de mi horizonte; las veo ante mí y las vinculo inmediatamente con la conciencia de mi existencia». Ese *Gemüt,* denominado la conciencia de mi existencia, no es sino la relación positiva del deseo con la ley moral que buscamos y que Kant llama en otros pasajes «destino», determinación, asignación (*Bestimmung*) del hombre, la cual «eleva infinitamente mi valor»; ésta es la raíz del respeto, que procede «del destino intencional a mi existencia por medio de la ley (*aus der zweckmässigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz*)»[29].

Pero el kantismo nos abandona aquí: su *Antropología* no es en absoluto la exploración de lo originario, sino una descripción del hombre en la perspectiva de las «pasiones» y del dualismo ético.

La única manera de continuar en dirección a este *Gemüt*, que sería la base «práctica» del dualismo «ético», consiste en volver a situar la dualidad íntima del respeto en la prolongación de la dualidad de la *perspectiva* y del *verbo,* que no le debe nada a la consideración de una sensibilidad degradada, de un mal radical. En efecto, la objetividad que sirvió de referencia a esta investigación reflexiva no es ni inocente ni culpable; es neutra con respecto a la problemática del mal radical. A diferencia de la reflexión ética, dominada por el antagonismo entre el bien y el mal, entre el valor y el no-valor, y por la descripción de un hombre que ya ha escogido mal, la reflexión trascendental no presupone ninguna oposición a la objetividad, ninguna resistencia de la sensibilidad frente a la razón. La objetividad no es ahí ningún valor, opuesto diametralmente a un no-valor, sino sólo una «luz natural» en la que algo puede manifestarse y dejarse determinar. En resumen, la reflexión trascendental se sitúa de entrada en el nivel de lo originario, sin tener que alcanzarlo a través de una condición depravada. Por eso, pudo servir de guía para explorar la desproporción «práctica», más

29. *Ibid.*, p. 197.

originaria que la dualidad ética, y *para poner al descubierto un principio de limitación que no fuese ya un mal radical.*

Nuestra investigación anterior acerca del carácter y de la dicha respondía ya a esta exigencia: la polaridad «práctica» del carácter y de la dicha constituye la raíz antropológica de todo dualismo «ético». Esta polaridad no presupone ninguna degradación: todos los aspectos de la finitud se han reagrupado a partir del tema de la perspectiva finita; al igual que todos los aspectos de infinitud a partir de la idea de Sentido o de Verbo. Por consiguiente, ya podemos decir que el respeto es la frágil síntesis en la que se constituye la forma de la persona, igual que la imaginación trascendental era la síntesis oculta en la que se constituye la forma de la cosa.

Queda por prolongar esa constitución del momento «práctico» del respeto con una constitución de su momento «afectivo»; en resumidas cuentas, queda por descubrir la textura del *Gemüt,* del *sentimiento* como tal.

Capítulo IV

LA FRAGILIDAD AFECTIVA

¿Qué le falta al análisis reflexivo, realizado a partir de la cosa que está ante mí y de la persona concebida como ideal del yo, para que iguale la comprensión del hombre que se anticipaba en los mitos y en la retórica de la miseria? Lo que le falta a semejante reflexión es la dimensión del sentimiento.

La comprensión de la «miseria», de la que partimos, era efectivamente una comprensión patética; ¿es posible recuperar lo patético para la filosofía? Primero fue preciso volverle la espalda, exorcizarlo, reducirlo: el cometido de la reflexión trascendental consistió en romper lo patético, tomando como referencia reflexiva la cosa y la persona.

La virtud del formalismo residió en convertir en problema filosófico lo que, en un primer momento, no era más que inmensa y confusa emoción. Pero lo que se ganó en rigor se perdió en riqueza, en profundidad. ¿Es posible recuperar esa plenitud partiendo de ese rigor? ¿Es posible comprender el sentimiento partiendo de aquello que lo redujo y excluyó?

Esta cuestión metodológica oculta otra que concierne al fondo del problema: de ser posible una filosofía del sentimiento, ¿qué relación puede tener con la investigación acerca de la falibilidad humana? ¿Qué contiene el *sentimiento* del yo que no contenga el proyecto del objeto, donde se constituye la conciencia en general, y el proyecto de la persona, donde se decide la conciencia de sí? Después de la conciencia, después de la conciencia de sí, ¿qué instancia puede aún surgir, que nos desvele un nuevo sentido de la desproporción humana?

Como vimos, la «desproporción» sólo se percibe *en* la objetividad de la cosa, *en* la humanidad de la persona: ¿tenemos por fin, con el sentimiento, el momento en que la desproporción se torna para sí? Aquí es donde volvemos a encontrarnos con la magnífica idea de Platón sobre el *thymós*, función intermedia por excelencia del alma humana; el *thymós* es la transición viva del *bíos* al *lógos*; separa y une al mismo tiempo la afectividad vital o deseo (*epithymía*) y la afectividad espiritual que el *Banquete* denomina *éros*; tan pronto, dice Platón en la *República*, el *thymós* lucha con la razón, de la cual es energía y valor, como con el deseo, del que es potencia para emprender, para la irritación y para la ira. ¿Puede volver una teoría moderna del sentimiento a esta intuición de Platón?

Si esto fuera posible, habría que decir que la tercera instancia de una antropología de la falibilidad es el «corazón», el *Gemüt*, el *feeling*. Avanzando gradualmente desde la conciencia en general hasta la conciencia de sí y hasta el sentimiento o, si se prefiere, desde lo teórico hasta lo práctico y hasta lo afectivo, la antropología filosófica progresaría hacia un punto a la vez más íntimo y más frágil; el momento de fragilidad de la conciencia en general era, como recordamos, la imaginación trascendental, a la vez intelectual y sensible; pero la imaginación trascendental, punto ciego del conocimiento, se superaba intencionalmente en lo que tenía enfrente (la cosa); de ahí que la síntesis del habla y de la apariencia sea síntesis en la cosa misma o, más bien, en la objetividad de la cosa.

El segundo momento de fragilidad fue el del respeto; correspondía al proyecto de sí, de la persona; pero la constitución paradójica, desproporcionada del respeto se superaba intencionalmente en la representación de la persona, que era todavía una especie de síntesis objetiva u objetual.

El «corazón» sería el momento frágil por excelencia, el corazón inquieto; en él se interiorizarían todas las desproporciones que vimos culminar en la desproporción de la dicha y del carácter.

Pero ¿es posible una filosofía del «corazón» que no sea una recaída en lo patético, sino que se sitúe en el nivel de la razón —en el sentido propio de la palabra nivel—, en el nivel de esa razón que no se contenta con lo puro, con lo radical, sino que exige lo total, lo concreto?

El propio movimiento de la reflexión anterior nos indica el sentido en el que hay que buscar; esta reflexión se constituyó reduciendo lo patético; pero lo patético no estaba totalmente desprovisto de cualquier temática; ni era totalmente ajeno al mundo del habla; poseía incluso un lenguaje apropiado: el mito y la retórica.

Si, por consiguiente, ese *páthos* ya era *mŷthos,* es decir, habla, tiene que poder recuperarse dentro de la dimensión del discurso filosófico. Ahora bien, ese *mŷthos* expresaba la crucifixión originaria que es la miseria del ser intermedio. Una reflexión meramente trascendental sobre la cosa no ha recuperado dicho tema, ni tampoco lo ha hecho siquiera la reflexión práctica sobre la persona. Si una filosofía del sentimiento fuese posible, el sentimiento es el que tendría que expresar la fragilidad de este ser intermedio que somos. Dicho de otra forma, lo que está en juego en una filosofía del sentimiento es la propia distancia que hay entre la exégesis puramente trascendental de la «desproporción» y la experiencia vivida de la «miseria».

Ambas cuestiones, la cuestión de método y la cuestión de fondo, están vinculadas: la cuestión de la posibilidad de una filosofía del sentimiento y la de una culminación de la meditación sobre la «desproporción» en la dimensión del sentimiento. Es preciso resolverlas conjuntamente.

1. *Intencionalidad e intimidad del sentimiento*

Una reflexión sobre la función universal del sentir en relación con el conocer basta para establecer la posibilidad de culminar la antropología con una filosofía del sentimiento. El significado del sentir aparece, en efecto, en la génesis recíproca del conocer y del sentir. Considerado desde fuera de esta génesis mutua, el sentimiento no es más que una palabra que abarca una multitud de funciones parciales: tendencias efectivas, trastornos emocionales, estados afectivos internos, intuiciones vagas, pasiones, etc. Situados de nuevo dentro del movimiento de su promoción mutua, sentir y conocer «se explican» el uno por el otro: por un lado, el poder de conocer, al jerarquizarse, engendra verdaderamente los *grados* del sentimiento y libera a éste de su confusión esencial; por otro lado, el sentimiento engendra verdaderamente la *intención* del conocer en todos sus niveles. En esta génesis mutua es donde se constituye la unidad del *sentir*, del *Fühlen*, del *feeling*.

Esta reciprocidad entre el sentir y el conocer puede establecerse mediante un análisis intencional bastante sencillo. Prescindiendo, de momento, de la diferencia de *nivel* de los sentimientos interrogados y considerando únicamente la relación «horizontal» que establece el sentimiento entre el yo y el mundo, podemos preguntarnos lo que significa la relación entre el amor y lo amable, entre el odio

y lo odioso; esta relación, que denominamos «horizontal», es necesariamente muy abstracta, puesto que no tiene en cuenta la diferencia de nivel entre esas mismas realidades que el sentir y el conocer designan: amor de cosa, de persona, de valores, de ser, etc. Pero esta abstracción favorece una investigación previa de la estructura intencional que realiza la unidad de todos los modos del sentir.

Es sorprendente que este análisis desemboque inmediatamente en una «aporía». El sentimiento —el amor, el odio— es, sin duda alguna, intencional: es un sentir «algo»: lo amable, lo odioso. Pero esa intencionalidad resulta sumamente extraña pues, por una parte, designa algunas cualidades sentidas *en* las cosas, *en* las personas, *en* el mundo y, por otra parte, manifiesta, desvela la forma en que el yo resulta íntimamente afectado. Esta paradoja es muy desconcertante: en la misma vivencia coinciden una intención y una afección, una aspiración trascendente y la revelación de una intimidad. Es más, cuando apunta a unas cualidades sentidas *en* el mundo es cuando el sentimiento manifiesta un yo afectado. El aspecto *afectivo* del sentimiento se desvanece en cuanto se esfuma su aspecto intencional o, al menos, aquél se hunde en una oscuridad indecible. El sentimiento sólo puede expresarse, decirse, comunicarse, elaborarse en una lengua cultural gracias a su aspiración, a su superación en algo sentido, en un «correlato» afectivo. Nuestros «afectos» se leen en el mundo que éstos desarrollan, al tiempo que éste refleja las especies y matices de aquellos.

No se puede, por consiguiente, eliminar el momento intencional del sentimiento sin eliminar al mismo tiempo el momento afectivo del yo. Y, sin embargo, por otra parte, vacilamos, con razón, en llamar *objetos* a esos correlatos del sentimiento. Lo odioso, lo amable constituyen «aspiraciones» *sobre* las cosas, pero no poseen la subsistencia propia de los objetos que nunca se terminan de observar. Se trata sólo de unas cualidades que han de «fundarse» en los objetos percibidos y conocidos para manifestarse en el mundo; lo característico de estos correlatos intencionales es que no se pueden separar de los momentos representativos de la cosa; son correlatos intencionales, pero carecen de autonomía; el objeto percibido y conocido les proporciona un centro de significación, un polo de objetividad y, por así decirlo, lo sustantivo de la realidad; por sí mismos, lo amable y lo odioso no son sino epítetos flotantes; no están «en» la conciencia, ciertamente, puesto que son la aspiración y lo significado; pero el momento de exterioridad no les pertenece: pertenece a lo percibido como tal; lo percibido es lo que implica la extensión fundamental en virtud de la cual las cosas se sitúan fuera

de nosotros y, por así decirlo, fuera de sí mismas, desparramadas, manifestadas por la exterioridad y la exclusión mutua de sus partes; de ahí que, para sacar a la luz del mundo lo amable y lo odioso, se precise la ayuda de una cosa observada, de una persona presente.

Pero, más fundamentalmente todavía que del momento de exterioridad, lo sentido como tal carece del momento posicional, de la creencia natural en la existencia: lo característico de la percepción es significar, por medio de las cualidades sensoriales —colores, sonidos, sabores, etc.—, una cosa que es, un ente; el sentimiento no es posicional en este sentido; no cree en el ser de aquello a lo que aspira, no plantea ningún ente. Y es, precisamente, porque no plantea ningún ente por lo que manifiesta la manera como resultó afectado, *mi* amor y *mi* odio, aunque sólo lo manifieste a través de lo amable y de lo odioso, apuntados en la cosa, en la persona, en el mundo.

Ésta es la paradoja del sentimiento. ¿Cómo puede la misma vivencia *designar* un aspecto de cosa y, mediante ese aspecto de cosa, manifestar, expresar, desvelar la intimidad de un yo?

Es aquí donde resulta muy esclarecedora la reciprocidad entre el sentir y el conocer. El conocer instaura un corte fundamental entre el objeto y el sujeto porque exterioriza y coloca en el ser su objeto. «Desprende» el objeto, lo «opone» al yo; en resumen, el conocer instaura la dualidad del sujeto y del objeto. En contraste con él, el sentimiento se entiende como la manifestación de una relación con el mundo que restablece continuamente nuestra complicidad, nuestra inherencia, nuestra pertenencia, más profundas que cualquier polaridad y que cualquier dualidad[1].

Esta relación con el mundo, irreductible a cualquier polaridad *objetual*, la podemos nombrar, pero en absoluto captarla en sí misma; podemos muy bien denominarla ante-predicativa, pre-reflexiva, pre-objetiva, o asimismo hiper-predicativa, hiper-reflexiva, hiper-objetiva. Pero, como vivimos en la dualidad del sujeto y del objeto que ha educado a nuestro lenguaje, esta relación sólo puede alcanzarse *indirectamente*.

Podemos avanzar en esta comprensión del sentimiento, entendido como la contrapartida de la objetivación, de la siguiente manera: el sentimiento es el modo privilegiado por medio del cual se manifiesta esta relación pre- e hiper-objetiva; pero no es la única;

1. W. Stern, *Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage*, The Hague, 1950 [trad. cast. de J. Rovira Armengol, Paidós, Buenos Aires, 1978]; S. Strasser, *Das Gemüt*, Utrecht/Freiburg, 1956.

aquello que la psicología de las conductas llama tendencias, tensiones, pulsiones, es esa misma relación con el mundo, aunque expresada en términos de acción o de reacción. Comprender la relación del sentimiento con la tendencia es comprender al mismo tiempo la relación con el mundo que se expresa en esos dos lenguajes quebrados, el de las conductas, el de las vivencias. Si comprendiésemos que la dirección objetiva de una conducta y la aspiración de un sentimiento constituyen una sola y misma cosa, que el sentimiento no es sino esa dirección misma de la conducta en tanto que sentida, comprenderíamos tanto la tendencia como el sentimiento y, al comprender la una por el otro, avanzaríamos en la inteligencia de esa reciprocidad todavía más fundamental: la del sentir y del conocer.

Aquello que el sentimiento manifiesta, por medio de los acentos efectivos apuntados *en* las cosas, es la intencionalidad misma de las tendencias; lo amable, lo odioso, lo fácil, lo difícil, es precisamente aquello «hacia lo que» se acerca, «lejos de lo que» se aleja, «contra lo que» lucha nuestro deseo.

Esta tesis, piedra angular de toda nuestra reflexión, merece que nos detengamos en ella. Ese privilegio revelador que atribuimos al sentimiento en relación con los impulsos de nuestro ser y con sus conexiones pre- e hiper-objetivas con los seres del mundo, encuentra dos tipos de resistencia: la de la psicología de las conductas y la de la psicología de las profundidades.

La primera alegará que la «vivencia» no constituye más que la zona consciente de la conducta, un segmento de conducta, y que el conjunto de la conducta desarrolla un sentido completo y confiere, de esa forma, un sentido parcial tanto a sus fases silenciosas como a sus fases conscientes. A lo que hay que responder que el sentimiento no es una parte dentro de un todo, sino un momento significativo del todo. La vivencia afectiva es la que manifiesta lo que significa carecer de..., tender hacia..., alcanzar..., poseer y gozar; la psicología de las conductas, en efecto, está condenada a trabajar con nociones metafóricas, como la del equilibrio, del desequilibrio, de la tensión, del relajamiento. Estas metáforas resultan útiles: provocan experiencias bien hechas, recogen resultados empíricos dentro de una visión coherente; en suma, son buenos conceptos de trabajo. Pero ¿qué significan esas metáforas tomadas de otra «región» de la realidad, la región de la cosa física?, ¿de qué son metáfora? La psicología de las conductas puede eludir esta cuestión mientras el contenido de sus conceptos importe menos que su rendimiento experimental; pero, en cuanto se plantea la pregunta: ¿qué quiere decir pulsión, tensión?, no hay más remedio que recu-

rrir a otro tipo de investigación, y señalar que las tensiones, las pulsiones, no poseen carácter psicológico y, por consiguiente, no difieren del modelo físico al que son análogas, sino por esa notable propiedad de anticipar su resolución de forma intencional; una tensión física no abarca el equilibrio final en forma de anticipación; el final no está intencionalmente presente ni en su comienzo ni en su desarrollo; es ahí donde el análisis intencional toma el relevo de la metáfora energética y la salvaguarda como metáfora. El psicólogo puede y debe seguir hablando en términos de pulsiones, pero no sabe lo que dice; o, más bien, lo sabe gracias al análisis intencional implícito, que le recuerda silenciosamente que su empleo del lenguaje energético es únicamente metafórico.

El sentimiento no es, por consiguiente, más que la manifestación de la intención implícita de las «tensiones» y «pulsiones». No sólo esa manifestación de la intención de las tensiones, por medio del sentimiento, es la única capaz de salvar la metáfora de origen físico como metáfora de lo psíquico, sino que es la única capaz de justificar el papel «regulador» que la psicología de las conductas le reconoce al sentimiento: porque, al exhibir la aspiración de la tendencia en los predicados de las cosas, es cuando el sentimiento puede ofrecer a la acción las señales objetivas con las que podrá guiarse; el sentimiento «sirve» a la tendencia «expresándola» sobre algo exterior, proyectando valencias sobre la apariencia misma del mundo; lo que se nos manifiesta como cualidad, allá, en la cosa, es la manifestación del momento, de la fase, del estado, de la tendencia; por medio de esa manifestación, la tendencia dice cómo le va: carencia, puesta en marcha, satisfacción. De esta manera, el análisis intencional, lejos de ser una alternativa a la psicología de las conductas, constituye la plena justificación de ésta: todo el esfuerzo de la psicología para elaborar un concepto coherente de «motivación», para proporcionar un sentido funcional, un papel regulador al sentimiento en relación con la acción, encuentra en la reflexión sobre la significación intencional una aclaración y un fundamento.

Pero la psicología de las profundidades objetará que el sentimiento vivido sólo da el sentido aparente de la vida y que, gracias a una hermenéutica especial, hay que descifrar el sentido latente, que es asimismo el sentido real, del cual el sentido manifiesto no es, en contrapartida, más que un síntoma. El sentimiento es el lugar de todas las máscaras, de todos los disimulos, de todas las mistificaciones: ¿acaso no lo sabíamos ya, antes de Freud, gracias a La Rochefoucauld y a Nietzsche? Ciertamente. Pero esta observación confirma, más que debilita, que el sentimiento *manifiesta* las tendencias,

puesto que el disimulo no es sino otra peripecia de la manifestación. En efecto, tan lejos como podamos y debamos llevar la sospecha en lo que concierne al sentido aparente, lo cierto es que éste introduce las pulsiones en la dimensión del significante; el sentimiento revela la intencionalidad; el hecho de que lo revelador disimule es una complicación suplementaria que no le quita nada a la relación fundamental de manifestación que conecta «lo actuado» con lo «sentido»; por eso, el sentido latente no podría ser más que una exégesis del sentido aparente, algo así como la búsqueda de un sentido mejor; el no-sentido o lo insensato también pertenecen a la dimensión del sentido, en la que se mueve el sentimiento. La hermenéutica del sentido se mueve siempre del sentido menos significativo al sentido más significativo; y el psicoterapeuta, al realizar esta exégesis del sentido, no tiene más ambición que la de imponer un nuevo sentido que será vivido de un modo más auténtico y que manifestará de una forma más verídica la realidad intencional de la vida.

Ahora podemos abarcar en toda su amplitud la dialéctica del sentir y del conocer. Mientras que, con la representación, nos contraponemos objetos, el sentimiento atestigua nuestra coadaptación, nuestras armonías y nuestras desarmonías electivas, en relación con unas realidades cuya efigie afectiva, a modo de «bueno» y de «malo», llevamos dentro de nosotros. Los escolásticos tenían una palabra perfecta para expresar esta coadaptación mutua del ser vivo respecto de los bienes que le convienen y de los males que le perjudican: hablaban de un lazo de connaturalidad entre mi ser y los seres. Este lazo de connaturalidad lo establecemos de forma silenciosa en todas las tendencias de nuestra vida; lo experimentamos de una manera consciente y sensible en todos nuestros afectos, pero no lo comprendemos, reflexivamente, más que contrastándolo con el movimiento de objetivación del conocer. Por eso, sólo se puede definir el sentimiento mediante ese contraste mismo entre, por una parte, un movimiento por medio del cual «desprendemos» ante nosotros y «objetivamos» las cosas y los seres y, por otra parte, un movimiento por medio del cual, en cierto modo, nos los «apropiamos» y los interiorizamos.

Se entiende por qué el sentimiento, entremezclado así en la aventura del conocimiento y de la objetividad, ha de presentar a la reflexión la paradójica textura intencional que hemos dicho; porque el sentimiento proyecta sus correlatos afectivos, sus cualidades sentidas —lo amable y lo odioso, lo deseable y lo abominable, lo triste y lo dichoso— sobre las cosas elaboradas por el trabajo de

objetivación, parece como si estuviese desempeñando el papel del objeto. Pero como esas cualidades no son objetos situados frente a un sujeto, sino la expresión intencional de un lazo inseparable del mundo, el sentimiento aparecerá al mismo tiempo como un color del alma, como un afecto: el paisaje es el risueño y yo soy el que está alegre; el sentimiento expresa mi pertenencia a ese paisaje, el cual es, en contrapartida, el signo y la clave de mi intimidad. Ahora bien, como todo nuestro lenguaje se ha elaborado en la dimensión de la objetividad, donde el sujeto y el objeto son distintos y opuestos, el sentimiento ya no puede describirse más que paradójicamente, como la unidad de una intención y de un afecto, de una intención hacia el mundo y de un afecto del yo; pero esa paradoja sólo es el dedo que apunta hacia el misterio del sentimiento, a saber, la ligazón indivisible de mi existencia con los seres y con el ser por medio del deseo y del amor.

Traicionamos esa unidad de la intención y del afecto en cuanto nos dejamos engañar por el lenguaje de la objetividad en el que estamos condenados a expresarla. Y podemos engañarnos de dos maneras.

Al no encontrar en el sentimiento el modo de objetividad de la cosa, lo calificamos de «subjetivo»; entonces se nos escapa su dimensión intencional y falsificamos la relación existente entre la objetividad del conocer y la intencionalidad que corresponde al sentimiento; no se puede reducir esta intencionalidad a un movimiento centrípeto que cabría contraponer al movimiento centrífugo de la observación, del saber y del querer; el sentimiento también es centrífugo, en tanto que manifiesta la aspiración de los sentimientos. Y únicamente en tanto que esa aspiración, me manifiesta a mí mismo como afectado. Sólo con esas reservas expresas se puede entender la profundidad como la dimensión propia del sentimiento; esa profundidad no es lo contrario de la intencionalidad, sino de la objetivación propia de la representación: mientras que la representación coloca a distancia e, incluso en el tacto exploratorio, «desprende» las unidades significadas a las que retrotrae las impresiones del tacto, el sentimiento aproxima; gracias a él, los objetos me afectan; los objetos imperfectamente objetivos están en contacto; los sentimientos inauténticos son superficiales; los objetos verdaderos se encuentran a distancia, y los sentimientos verdaderos son profundos; nos atañen, a veces nos atraviesan, como por ejemplo la íntima herida de un gran duelo.

En sentido inverso, por afán de ser justos con la intencionalidad específica del sentimiento, le atribuimos objetos o cuasi-obje-

tos, que llamaremos *valores*; bien es verdad que, más arriba, nos arriesgamos a hablar de «valencia» con algunos psicólogos contemporáneos y a denominar «bueno» y «malo», con los escolásticos y Descartes, al referente intencional del amor y del odio, lo conveniente y lo no-conveniente, lo apropiado y lo ajeno, lo congénere y lo hostil, con los que se regula nuestra acción; los sentimientos modulan, en efecto, en función de la ausencia, la distancia y la presencia de esas «valencias», de ese «bueno» y ese «malo»; amor y odio, deseo, esperanza y desesperación, temor y audacia, se pueden enumerar, dice Descartes, «a tenor de las distintas maneras en que [los objetos que mueven nuestros sentidos] pueden dañarnos o aprovecharnos o, en general, ser importantes» (*Tratado de las pasiones*, art. 52). Nuestro análisis intencional nos permite llegar hasta los epítetos de bueno y malo, de conveniente y nocivo (incluso hasta los epítetos sustantivados de valencia, de importancia y de perjuicio), pero no más allá. La introducción de la noción de valor pone en juego dos operaciones que desbordan nuestro análisis presente, y sobre las cuales no damos aquí nuestra opinión: no se puede hablar de valor más que al término de una «reducción» efectuada precisamente sobre lo «bueno» y lo «malo», por consiguiente, sobre los bienes, valencias, perjuicios, en el sentido que se acaba de decir; esta reducción, que bien puede denominarse reducción eidética, consiste en poner entre paréntesis la valencia de la cosa, de manera que surja ante el espíritu la esencia que es el *a priori* de lo bueno y de lo malo, aquí y ahora. Por lo demás, esas esencias sólo merecen el nombre de valor cuando se refieren unas a otras y se las toma en un orden de preferencia; esa preferencia *a priori* es la que desvela las valencias como valores, confiriéndoles un precio relativo; en referencia a un *ordo amoris,* esta reducción a la esencia y esta intuición preferencial son las dos condiciones gracias a las cuales podemos hablar de valor; ahora bien, éstas son actos del espíritu, sin duda un solo y mismo acto del espíritu, una sola y misma intuición, a la vez esencial y preferencial, que no conviene llamar sentimiento, sino intuición preferencial, si se quiere respetar su naturaleza propia: lo agradable y lo desagradable, experimentados en las cosas, no son todavía valores; sólo se tornan tales reducidos a la esencia y confrontados, en una visión preferencial, con otros valores. Más acá de esa reducción y de esa visión preferencial, el sentimiento sólo apunta a «bienes» y a «desgracias»; aunque estos falsos sustantivos no designan más que los signos intencionales de nuestros afectos.

2. Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate

Si el sentimiento manifiesta aquello a lo que aspira la vida, si revela la dirección de las tendencias que dirigen nuestra vida hacia el mundo, entonces el sentimiento ha de *añadir* una dimensión originaria a la comprensión simplemente trascendental de la realidad humana. En contrapartida, si el sentimiento sólo manifiesta su sentido en contraste con la obra de objetivación del conocer, si su función general consiste en interiorizar la realidad que objetivamos, entonces la llegada del sentimiento es necesariamente coetánea de la del conocimiento. Y se entiende que la desproporción del conocer pueda reflejarse y consumarse a la vez en la del sentimiento.

Una reflexión conjunta sobre el conocer y sobre el sentir debe, por consiguiente, situarnos ahora frente al tema central de esta meditación, a saber: que el sentir se desdobla *como* el conocer, proporcionalmente al conocer y, no obstante, *de un modo radicalmente distinto* al del conocer, de un modo no objetivo, como el conflicto interno.

La génesis del sentir y del conocer posee efectivamente un doble sentido. Por una parte, la teoría del objeto introduce un principio de diferenciación y de jerarquía en la confusión afectiva; disipa la indeterminación y la abstracción en la que permanecía envuelto el análisis anterior: hemos podido reflexionar, en efecto, sobre las relaciones del amor y de lo amable sin precisar si se trata de cosas, de personas, de ideas, de comunidades o de Dios; al interiorizarse en el sentimiento, la relación con el objeto va a calificar el rango de las tendencias y a diferenciar el sentimiento en su intimidad misma; la primera ventaja de una génesis mutua del sentimiento y del conocimiento es, por lo tanto, la de llevar desde el análisis *horizontal* entre el amor y lo amable en general hasta un análisis *vertical* de los grados del sentimiento según el grado de los objetos; así es como aparecerá la amplitud del sentimiento y su íntima desproporción.

En contrapartida, es en el sentimiento donde acaba el tener conciencia de esa desproporción que se abolía en el objeto; es en la *vida* del sentimiento donde se refleja, por último, el «término» intermedio cuya conciencia viva en vano hemos intentado descubrir en los registros «teorético» y «práctico». Toda nuestra reflexión sobre la desproporción viene, pues, a concentrarse en un punto que es en cierto modo el lugar y el nudo de la desproporción: ese nudo afectivo es el que Platón denominó *thymós*, y que intentó situar entre la *epithymía*, el deseo sensible, y la razón cuyo deseo específico es, por lo demás, el *éros*. Es en el *thymós*, por consiguiente,

donde se agudiza el conflicto íntimo de la capacidad humana de desear; en este sentido, el *thymós* constituye el sentimiento humano por excelencia.

Nuestra andadura, por lo tanto, es muy clara: primero iremos a los extremos (*epithymía* y *éros*) con el fin de comprender la amplitud del sentimiento a imagen de la de la razón; volveremos luego al término medio (*thymós*), con el fin de comprender la fragilidad del hombre en su totalidad por medio de la del sentimiento.

La amplitud y la «desproporción» del sentimiento son pues, ante todo, una secuela de las del conocer. Sin embargo, toda nuestra reflexión sobre el objeto se organizó en torno al tema de dos enfoques: el enfoque perspectivista y el enfoque de la verdad; el hombre se nos mostró como ese ser que se debate entre la aprensión del esto —aquí— ahora, entre la certeza del presente vivo y la exigencia de realizar el saber en la verdad del todo. Cualquiera que sea el nombre con el que denominemos a esa dualidad originaria —opinión y ciencia, intuición y entendimiento, certeza y verdad, presencia y sentido—, ésta impide que se haga una filosofía de la percepción antes de una filosofía del discurso, y obliga a elaborarlas conjuntamente, una con otra, una mediante otra.

Sin embargo, la idea de una «desproporción» originaria del sentimiento, coetánea de la del conocer, choca frontalmente con un prejuicio que la psicología afectiva heredó de los antiguos *Tratados de las pasiones*, desde los estoicos hasta Descartes, pasando por santo Tomás; dichos tratados descansan sobre la idea de que todos los «afectos» se pueden derivar según el orden progresivo de lo simple a lo complejo, partiendo de un reducido número de pasiones simples, elementales o principales; toda nuestra reflexión anterior nos invita, por el contrario, a renunciar a esta composición de los sentimientos complejos y a *partir no de lo simple, sino de lo doble;* no de lo elemental, sino de lo polar. Si no se acepta la desproporción originaria del deseo vital y del amor intelectual (o de la dicha espiritual), se pierde totalmente la especificidad de la afectividad humana; no se obtiene la humanidad del hombre añadiendo un piso a la capa de las tendencias (y de los estados afectivos) supuestamente común al animal y al hombre; la humanidad del hombre es ese desnivel, esa polaridad inicial, esa diferencia de tensión afectiva entre cuyos extremos se sitúa el «corazón».

Ésta es la hipótesis de trabajo. ¿Cómo ponerla a prueba? La prueba que proponemos consistirá en preguntarse por los afectos que *son el término* del movimiento de necesidad, del amor, del deseo. Puede demostrarse, en efecto, que hay dos clases de *termina-*

ciones de los movimientos afectivos: una concluye y culmina actos o procesos aislados, parciales, finitos: se trata del placer. A la otra le correspondería culminar la obra completa del hombre: se trataría del final de un sino, de un destino, de un proyecto existencial: se trataría de la dicha, no ya la idea vacía de dicha, que hasta ahora hemos contrapuesto al carácter, sino la plenitud de la dicha o beatitud. La íntima discordancia de estas dos terminaciones, de estas dos culminaciones, de estas dos *perfecciones,* es la que mejor puede manifestar la polaridad de la *epithymía* y del *éros*. Pues esa dualidad de los «fines» es la que anima y regula la dualidad de los «movimientos», de los «apetitos», y la que escinde interiormente el deseo humano.

Cabe someter el placer a la misma crítica que aplicábamos antes a la perspectiva finita, cuando mostrábamos que la perspectiva sólo se reconoce como perspectiva en la intención de verdad, que la transgrede. Lo mismo ocurre con el placer. El otro enfoque afectivo lo revela como placer, como simple placer. Esto ya se ve en el poder del sentimiento de desdoblarse: puedo sufrir por gozar y alegrarme de sufrir; estos sentimientos de segundo grado que jerarquizan la afectividad manifiestan ya el poder del sentimiento para vincularse con el placer y para comportarse en función de él. Este desdoblamiento afectivo anuncia e inicia una especie de crítica inmanente del principio del placer, silenciosamente trabajado por el principio de la dicha; una crítica a su vez más sentida que pensada, algo parecido a un descontento dentro del mero placer, que no sería signo, ni promesa, ni garantía de dicha.

Sin embargo, esta crítica afectiva es muy difícil de distinguir de una crítica moral y moralizante que rechaza el placer como algo malo. Aquí hay una trampa en la que resulta difícil no caer. Aquello que, no obstante, hay que tratar de restaurar es una crítica propiamente afectiva que no es sino la manifestación de la transgresión del placer por medio de la dicha. Para encontrar la clave de esta crítica hay que situarse no ante la maldad sino ante la bondad, la *perfección* del placer, tal como Aristóteles la celebró en su *Ética.* No es la maldad del placer lo que la dicha trasciende, sino la perfección misma del placer. Sólo así se puede manifestar la *finitud* del placer, más originaria que cualquier maldad acaecida.

Aristóteles es aquí un buen guía; se resistió enérgicamente a toda la tradición anterior que veía en el placer una «génesis», un «proceso», una errancia «ilimitada» y, por último, la fuente de una especie de desgracia de existir: el placer es perfecto porque perfecciona; no está en camino: «es un todo, en efecto, y en ningún momento se

puede captar un placer cuya prolongación en el tiempo conduciría a la forma a su perfección» (*Étic. Nic.*, X, 1179a, 16-17).

Pero su perfección es una perfección finita. Sólo dura un instante; es precaria, perecedera, como los bienes mismos cuya posesión el placer manifiesta mediante el goce. Por consiguiente, esta perfección del placer es una perfección parcial que se desprende en el horizonte del destino en su totalidad, y la inocencia originaria del placer es una inocencia amenazada; el principio de esa amenaza reside en la estructura horizonte-acto; el obrar humano aspira a la vez a una totalidad autosuficiente que proporcionaría, siendo ésta la beatitud, el goce de la dicha, y a una realización finita en unos actos discretos, en unos «resultados», sancionados por una conciencia de éxito o de placer; la permanencia en el placer amenaza con paralizar allí mismo la dinámica de la actividad y con ocultar el horizonte de la dicha.

La perfección del placer es finita en otro sentido; el placer estampa el sello de su perfección en la vida corporal, el propio ejemplo que Aristóteles eligió para elaborar su teoría del placer-perfección —el de la sensación agradable, más concretamente, del placer de ver— demuestra que el placer acentúa y afianza mi arraigo orgánico en el mundo; magnifica el cariño que le tengo a la vida que me atraviesa y ese centro de perspectiva que soy; así pues, la perfección misma del placer es la que me ata a la vida, pues manifiesta que vivir no es una actividad más entre otras, sino la condición existencial de todas las demás; al afirmar alegremente aquello de «primero vivir», el placer no deja de sugerir constantemente el aplazamiento de «después filosofar». Y, no obstante, el placer es total, como la dicha; representa la dicha en el momento; pero precisamente esa contracción de la dicha en el momento es lo que amenaza con paralizar el dinamismo del obrar en la celebración del *Vivir*.

El error de todas las filosofías que convirtieron el placer como tal en un mal consiste en haber confundido ese apego espontáneo y tendencial hacia el vivir con una degradación real, efectiva y previa; esa perfección finita —en su doble sentido temporal y funcional— sólo es la amenaza de cerrar, de obstruir, el horizonte afectivo; la maldad requiere un acto específico de preferencia; «la falta de dominio y la intemperancia», de las que habla Aristóteles con el título de «vicios», no son «pasión» (*páthos*) sino acción (*práxis*), y esa acción se comete «por propia voluntad» en el primer caso, y deliberadamente en el segundo; para que el placer se convierta en un *bíos*, un «género de vida», es preciso que el malvado lo «prefiera

a todo lo demás»; entonces éste es llevado y arrastrado, mas es él quien se entregó; la ceguera que le oculta el horizonte de la dicha y la coacción que impide que su voluntad tome su impulso son obra del malvado. Correlativamente a esta degradación voluntaria, comprendo lo que podría ser un goce originario que no sería la tumba del alma, sino la perfección instantánea de la vida.

La finitud del placer tiene tan poco de maldad primordial que la crítica afectiva, que desvela la dicha como su más allá, no sólo no es la negación del placer, sino que es la recuperación y reafirmación del mismo. Resulta sorprendente que Aristóteles haya dudado entre dos «lugares» para su discurso acerca del placer, y que lo haya tratado sucesivamente como un prefacio psicológico a la exégesis de una pareja específica de virtud y de vicio, el autodominio y la intemperancia (libro VII), y como el grado ínfimo de la dicha (libro X). El placer es a la vez lo que puede detenerse y detenernos en el nivel del mero vivir y lo que puede dialectizarse de acuerdo con todos los grados del obrar humano, hasta confundirse con la dicha, la cual sería entonces el placer perfecto.

Esta dialéctica interna al propio placer, que por consiguiente no se relega a las tinieblas del querer-vivir y del egoísmo vital, puede representarse con la dialéctica del adjetivo y el sustantivo, del *hedý*, y la *hedoné*; la lengua francesa perdió la clave de esto al transcribir el *hedý* como lo agradable y la *hedoné*, como el placer. Lo agradable es el placer mismo, «lo placentero», que jalona la dialéctica propia del obrar; bajo la forma de lo agradable, el placer se jerarquiza, al igual que el obrar; así, lo vemos estetizarse con la percepción de las obras de arte, interiorizarse con el recuerdo del pasado, tornarse móvil con el encanto del gasto y del juego, dinamizarse como placer de aprender y de realizar esfuerzos, abrirse al otro con los placeres de la amistad; hay, asimismo, un placer de dar gusto; hay incluso un placer de renunciar al placer, un placer del sacrificio. No hay ninguna razón para no denominar «placeres» a todas estas mutaciones del placer; la regla de oro de Aristóteles, según la cual el placer es la culminación de la actividad sin trabas, realiza la unidad de todos los grados del placer: «el placer viene a culminar las actividades y, por ende, la vida a la que aspiramos» (*Étic. Nic.*, X, 1175a, 15).

Pero lo agradable, que es pura culminación, se sustantiva en el placer y vuelve a su modelo sensible y corporal: una estática del placer tiende a entorpecer la dinámica de la actividad y, por consiguiente, la de lo agradable; dicha estática procede sutilmente del efecto dinamizante del placer, a saber, de su capacidad para reim-

pulsar y para acrecentar una actividad con el atractivo de lo agradable; Aristóteles ya señalaba que el placer que experimentamos en una actividad nos indispone para otra: «el placer de escuchar la flauta destruye, en aquellos a los que les gusta, el que les proporcionaría el discurso» (X, 1175b, 6); al reducir, de ese modo, el campo de disponibilidad, «destruye» las demás actividades (X, 1175b, 23). Así pues, lo agradable sigue las actividades y tiende a abrir el juego; pero el placer privilegia una actividad y tiende a cerrar el juego; de esta forma, los placeres reaccionan sobre las actividades de las que son signo; la exclusión de los placeres repercute en la exclusión de las actividades.

Debido a que lo agradable se sustantiviza en el placer, y la conciencia de felicidad se cierra en la conciencia de resultado, la problemática de la dicha necesariamente ha de restaurarse a costa de cierta suspensión del placer; se podría volver a descubrir la dicha haciendo ilimitado el placer-adjetivo, lo agradable; pero hay que romper la cerrazón del placer-sustantivo. Por eso, Aristóteles no construye directamente la idea de la dicha a partir de la del placer, ni siquiera de lo agradable, sino que se remonta al principio mismo de la actividad y de su dinámica; la dicha es «lo deseable en sí» y no «con relación a otra cosa» (X, 1176b, 4); en la actividad misma, y no en su acompañamiento agradable, es donde se lee la intencionalidad final de la dicha; por eso, es necesaria cierta «suspensión» del placer para que pueda aparecer la significación radical de la dicha y para que se pueda reafirmar el placer mismo.

Platón realizó ya esta suspensión del placer, con vistas a restaurar la dinámica y la jerarquía del obrar humano y a recuperar por último lo *supremamente agradable*, en su célebre debate con Calicles en el *Gorgias*. Basta con que Calicles le concediese la posibilidad de distinguir entre placeres «mejores» y placeres «peores» (499b) para que fuese posible y se iniciase una crítica del placer; un «*télos* de todos nuestros actos» —el bien— se introduce implícitamente en calidad de medida de valor o, al menos, de principio, de fundamento o de exigencia de una medida concreta, como sería un género de vida (*bíos*), el estilo de una «obra humana» (500c); el desdoblamiento de lo bueno y lo agradable se convierte así en el instrumento de diferenciación de lo agradable mismo; lo agradable como tal no cuenta con un orden manifiesto; bajo el signo de lo «bueno» se jerarquizan «excelencias», *aretaí*, si es cierto que la *areté* de cada cosa consiste en «una ordenación y una disposición feliz resultante del orden» y que «cierta belleza de arreglo, propia de la

naturaleza de cada cosa, es lo que, por su presencia, torna buena dicha cosa» (506d-e). Así la idea de un «alma ordenada» (506e) se convierte en el hilo conductor de una dialéctica afectiva.

La doctrina griega de la «virtud» no tiene otra intención que restablecer la amplitud originaria de lo agradable, mediante la «suspensión» del placer, e igualar de esa manera lo agradable, o placer-adjetivo, con la felicidad misma. La extraordinaria página del *Gorgias* —en la que Platón elabora progresivamente las nociones de «bueno», de «excelencia», de «orden», y recupera, por medio de la de «conveniente», la concatenación de las «virtudes» clásicas de la *paideía* griega (templanza, sabiduría, justicia y piedad, valentía)— inicia toda la serie de «tratados sobre las virtudes» hasta hoy. Tomada en su sentido primero de excelencia, la «virtud» es el concepto crítico que mantiene el enfoque intencional de la actividad en su conjunto; al designar y distinguir las excelencias múltiples y comunitarias de la acción, las «virtudes» vuelven a orientar la actividad hacia su totalidad duradera y definitiva; la templanza, particularmente, que afecta directamente al buen uso del placer, devuelve a la actividad su disponibilidad y su apertura; es la *epoché*, «práctica» del placer, gracias a la cual la dinámica de la preferencia vuelve a salir a flote; el que domina sus placeres es libre de sus actos y está abierto a la felicidad; éste es el sentido de esta proposición que la prédica moral ha tornado tan común: «la dicha es una actividad conforme a la virtud» (*Étic. Nic.*, X, 1177a, 11). Tomada, efectivamente, según su intención más radical, la crítica del placer es en último término el largo rodeo de una justificación de la dicha como placer supremo: «Es absolutamente necesario, Calicles, que el hombre sabio, siendo —como hemos mostrado— justo, valiente y piadoso, sea asimismo el hombre perfectamente bueno; que el hombre bueno haga, en todo, lo que está bien y es hermoso; y que, obrando así, no pueda dejar de obtener el éxito y la dicha, mientras que el malvado, al obrar mal, es miserable» (*Gorgias*, 507c).

Ahora bien, esa dicha, que la reflexión sobre las «excelencias» del hombre «bueno» restaura, constituye, por último, la forma suprema de lo agradable. La jerarquía de lo bueno es una jerarquía de lo agradable mismo que lo culmina. Lo agradable es a lo bueno lo que el placer es a la función vital realizada: una culminación experimentada, sentida como un *análogon* del placer. Por último, el placer que se vuelve a encontrar al término de la *epoché* del placer sustantivo, es la dicha como colmo del placer adjetivo, es decir, de lo agradable (*Étic. Nic.*, X, 1177a, 23).

Esto es lo que entiendo antes de cualquier reflexión acerca del mal, de la hostilidad de la sensibilidad hacia la ley y de la coerción del deber; más aún, no entiendo el placer como algo «patológico», en sentido kantiano, más que a partir del destino originario del placer, de su función de culminación respecto de lo bueno, considerado a su vez a todos los niveles de la actividad humana. Y, si es cierto que la amplitud afectiva de lo agradable la comprendo gracias al rodeo de una reflexión sobre las «virtudes», también comprendo esas virtudes, antes de cualquier degradación, como la plenitud, la culminación de las potencias o funciones del hombre, en suma, como una afirmación rotunda, y no como una coacción y una negación. El deber es una función del mal; la virtud es una modalidad, una forma diferenciada del «destino» (*Bestimmung*), de la «obra» (*érgon*) del hombre; la virtud es la esencia afirmativa del hombre, previa a cualquier degradación y a cualquier deber que prohíba, constriña y entristezca.

Al final de esta dialéctica afectiva, en donde la dicha ha servido de *tema crítico* con respecto al placer, se ve que la idea de dicha, elaborada en el estrecho marco de la dialéctica de la dicha y del carácter, no era más que una idea, una exigencia de totalidad contrapuesta a la singularidad de una perspectiva existencial; esta idea se ha enriquecido con un sentido afectivo inmenso; en adelante, constituye la forma más excelente del placer mismo; al jerarquizar el placer, la idea de dicha recibe de esa crítica misma la plenitud afectiva que le faltaba: ella es el placer más grande.

Esa amplitud de la vida sentimental, que los griegos vislumbraron con ocasión de meditar acerca de la dicha y del placer, la psicología contemporánea la vuelve a encontrar por otros caminos. Por una parte, la psicología de los sentimientos vitales se ha enriquecido con todas las investigaciones sobre las *regulaciones* afectivas de carácter funcional. Por otra parte, la filosofía de los sentimientos espirituales se ha enriquecido con todas las meditaciones sobre los sentimientos que podemos denominar ontológicos. No debemos sacrificar unas en beneficio de otras sino, antes bien, utilizar esta doble invitación del pensamiento contemporáneo como un medio para renovar la antigua dialéctica entre el placer y la dicha.

A la «perfección» del placer que «culmina» la acción realizada sin trabas, la llamamos hoy función reguladora; todos los esfuerzos de los contemporáneos por distinguir entre la función útil de señalización, que va unida al sentimiento, y el desorden emocional y todas las demás formas de desarreglo prolongan la lucha de Aristóteles contra las depreciaciones moralizantes y patológicas del placer.

Resulta tanto más sorprendente que la rehabilitación del sentimiento como regulador provoque las mismas dificultades que la justificación aristotélica del placer y de su perfección momentánea, ya que el sentimiento no recibe una justificación funcional más que dentro de una perspectiva de adaptación al medio biológico y cultural. El sentimiento señala en donde estamos en la vía de la resolución de las tensiones; sus modalidades y matices experimentadas jalonan las fases de la acción desencadenada por un desequilibrio cualquiera o en busca de un nuevo equilibrio. El sentimiento constituye, así, una función para el reequilibrio del ser vivo; comprender su papel en este proceso es comprenderlo totalmente.

Las dificultades empiezan en cuanto se reconoce el papel funcional y regulador del sentimiento; aquello que está en cuestión es la presuposición más general de esta normatividad, a saber, la idea misma de adaptación a un supuesto medio dado; esta duda concerniente a la idea de adaptación rige todas las demás cuestiones: ¿cuál es la *validez,* en psicología humana, de todas esas nociones de tensión, de resolución, de equilibrio, de readaptación? Esta cuestión no repite la evocada un poco más arriba referida al valor de la metáfora misma; se trata de si hay derecho a extrapolar a la antropología un esquema adaptativo válido en psicología animal. Esta extrapolación requiere una crítica cuyo principio encuentro precisamente en la dialéctica griega del placer y la dicha.

Esta extrapolación, en efecto, no es ilegítima; su valor heurístico y explicativo sería incomprensible si estos conceptos de tipo adaptativo no describiesen una situación humana real; pero la situación que describen exactamente se caracteriza por el *olvido* y el *disimulo* del destino ontológico del deseo humano; se trata de una situación humana reducida y simplificada hasta el punto de imitar lo vital en lo cultural. En efecto, sólo las funciones vitales de apariencia periódica pueden, con todo rigor, justificar un criterio de adaptación, porque comportan una resolución finita de sus tensiones; pero nos volvemos a colocar de múltiples maneras en una situación semejante; algunas actividades profesionales exigen sólo la aplicación de una parte aislada de nuestra personalidad, que le prestamos en cierto modo a un trabajo; en ese horizonte, limitado por una tarea precisa, el ajuste todavía puede ser finito y medirse conforme a ciertas normas de eficiencia; mediante esta abstracción, en el sentido fuerte de la palabra, el hombre se encuentra en una situación equivalente a la de las funciones vitales con término finito. Pero esta equivalencia es provisional, ya que el hombre *puede* infringir los límites de esa abstracción: es lo que ocurre en cuanto

coloca su vida más allá de la ejecución de cualquier tarea finita y considera su trabajo como un medio de ganarse la vida; entonces su deseo desborda su trabajo hacia aquello que podrá obtener por medio de su trabajo que, a sus ojos, ya no es más que el coste social de su subsistencia, de su ocio, de su vida.

Con más razón todavía, la idea de la adaptación se presta a unas determinaciones cada vez menos precisas y a unos criterios cada vez menos exactos, a medida que los «roles» sociales que hemos de desempeñar comportan tareas más imprecisas y menos susceptibles de una medida concreta; la saturación de la tarea ya sólo se puede experimentar de manera equívoca como un logro. El sentimiento de ocupar un sitio en la sociedad pone en juego cosas tan complejas como el nivel de vida y, sobre todo, el tipo de vida que esta o aquella profesión impone o permite; todos los aspectos de la personalidad están más o menos implicados en esta valoración; los oficios se presentan, en efecto, como carreras más o menos «abiertas» o «taponadas», en los que podemos elevar el nivel de nuestras pretensiones; de ese modo, nosotros mismos somos el origen de desequilibrios que no están determinados de manera unívoca por la tarea social; las condiciones de nuestra adaptación no están definidas por el medio sino en parte también por las exigencias que desarrolla toda nuestra personalidad, la cual se expresa en el nivel mismo de nuestras pretensiones. Al pasar, de ese modo, de la idea de tarea, definida por unas normas, a la de nivel de pretensión, determinado conjuntamente por la sociedad y por la personalidad del sujeto, hemos introducido, en el corazón mismo de las ideas de equilibrio, de adaptación, de ajuste, un factor de inexactitud que tiende a hacerlas inservibles.

Pero la mayoría de las veces nos tratamos a nosotros mismos como objetos; el trabajo y la vida social requieren esa objetivación; nuestra libertad misma se basa en esas regularidades sociales que nos confieren una existencia rutinaria; así creamos nosotros mismos y dentro de nosotros mismos las condiciones de validez de los conceptos de la psicología moderna: esos conceptos están adaptados a un hombre que se adapta.

Pero esta existencia objetivada —por no hablar de la «reificación», de la que hablaremos más adelante— no agota la posibilidad fundamental del hombre. Retomando como guía la amplitud del conocer, siempre podemos desvelar una amplitud semejante en el sentimiento y rechazar, por principio, la identificación del sentimiento con una regulación afectiva, que es a lo que tiende la psicología de la adaptación.

El hombre se podría definir total y radicalmente en términos de adaptación si se pudiera decir que su vida, su trabajo e incluso su inteligencia consisten en resolver problemas. Pero el hombre, de un modo más fundamental, es el que plantea problemas, el que abre interrogantes —aunque sólo fuese poniendo en cuestión los fundamentos mismos de esta sociedad que le invita a adaptarse de un modo no crítico a su régimen de trabajo, de propiedad, de derecho, de ocio y de cultura—.

Con ese poder corrosivo de la interrogación se alimenta cualquier crítica concerniente al proyecto mismo de ajuste cerrado, de adaptación finita.

Es aquí donde, al estallar, la psicología de la motivación sale al encuentro de la filosofía y de su dialéctica del placer y de la dicha; porque, así como la noción contemporánea de regulación afectiva prolonga la teoría antigua del placer que, según Aristóteles, culmina la actividad a su vez perfecta, así también la meditación sobre los sentimientos que podemos denominar espirituales y ontológicos prolonga, por su parte, la «erótica» platónica, que no es sino un aspecto del «eudemonismo» socrático; cualesquiera que sean, en efecto, las diferencias entre la concepción del Bien y del Ser dentro del movimiento socrático, lo que todos los socráticos siempre intentan esbozar es el retrato del hombre dichoso.

Pero, sin la filosofía de la razón, la psicología del sentimiento es ciega; lo que, en medio de la confusión afectiva, distingue la aspiración a la dicha de la aspiración al placer es la razón, la razón en el sentido kantiano, la razón en tanto que exigencia de la totalidad; la dicha goza de la misma amplitud que la razón; somos capaces de dicha porque la razón «exige la totalidad absoluta de las condiciones para una situación dada»[2]. «Exijo» con la razón lo que «persigo» con la acción y aquello a lo que «aspiro» con el sentimiento. El sentido, el habla, el verbo que ya interrogábamos en el primer capítulo, la razón práctica que se nos mostraba ya, en el segundo capítulo, bajo la idea vacía de la dicha, anunciaban de esa forma un momento semejante del sentimiento que sería como una apertura afectiva en el cierre de la Inquietud.

Nos acordamos de ese hermoso texto en donde Kant —el filósofo que empezó por rechazar la dicha como principio de la moralidad— encuentra, en la raíz de toda dialéctica y de toda ilusión

2. *Dialéctica de la razón práctica*, comienzo.

trascendental, «una perspectiva (*Aussicht*) acerca de un orden de cosas más elevado y más inmutable en el que estamos ya ahora y en el que somos capaces, siguiendo unos preceptos determinados, de proseguir nuestra existencia conforme a la determinación suprema de la razón». Este texto da a entender muy bien lo que puede significar una génesis recíproca de la razón y del sentimiento.

Por un lado, la razón, en tanto que apertura sobre la totalidad, engendra el sentimiento, en tanto que apertura sobre la dicha. Por su parte, el sentimiento interioriza la razón; me revela que la razón es mi razón, pues me la apropio gracias a él. En lenguaje platónico: pertenecemos a la raza de las ideas; el *Éros* que va hacia el ser es asimismo aquello que recuerda al ser como su Origen. En lenguaje kantiano: la razón es mi «determinación» y mi «destino» —mi *Bestimmung*—, la intención de acuerdo con la cual soy capaz de «proseguir mi existencia». En suma, el sentimiento revela la identidad de la existencia y de la razón; personifica a la razón.

Sin duda hay que decir algo más si no queremos volver a caer en un simple formalismo que deja escapar lo esencial de la revelación del sentimiento; en el texto mismo de Kant que evocábamos más arriba, se hablaba de «este orden *en el que* estamos ya ahora y *en el que* somos capaces de proseguir nuestra existencia». El sentimiento no es enteramente él mismo sino por esa conciencia de ser/estar ya en..., por ese *inesse* originario. El sentimiento es más que la identidad entre la existencia y la razón en la persona, es la pertenencia misma de la existencia al ser cuya razón es el pensamiento.

Es aquí donde se manifiesta plenamente, aunque en una confusa anticipación, lo que llamé más arriba la identidad entre la intención y el afecto en el sentimiento, donde reconocimos la contrapartida de la dualidad del sujeto y del objeto. Sin el sentimiento, la razón permanece en la dualidad, en la distancia; el sentimiento da testimonio de que, cualquiera que sea el ser, formamos parte de él: no es el Radicalmente-Otro, sino el ámbito, el espacio originario donde seguimos existiendo.

Este sentimiento fundamental, este *Éros* por medio del cual estamos en el ser, se especifica en una diversidad de sentimientos de pertenencia que constituyen, en cierto modo, su esquematización; estos sentimientos, así llamados «espirituales», ya no son susceptibles de ninguna satisfacción finita; constituyen el polo de infinitud de toda nuestra vida afectiva. Esta esquematización se realiza en dos direcciones: la de la participación interhumana en unos «Nosotros», la de la participación en unas tareas, en unas obras suprapersonales que son «Ideas». Según la primera dirección, el sentimiento

fundamental se esquematiza en todas las modalidades de la *philía*. El *inesse* toma la forma de un *coesse*; la infinitud del sentimiento se manifiesta en el hecho de que ninguna comunidad histórica organizada, ninguna economía, ninguna política, ninguna cultura humana pueden agotar esta exigencia de una totalización de las personas, de un Reino en el cual estamos, no obstante, y «en el único que somos capaces de proseguir nuestra existencia»; este esquema interhumano del ser se ramifica a su vez en las formas de acogida hacia lo más lejano y en la afinidad con el prójimo. Pero no puedo separar lo próximo de lo lejano, de la misma manera que tampoco puedo separar la amistad hacia las personas de la entrega a las Ideas. Lo englobante es esta dialéctica misma de las figuras de la *philía* dentro de la relación interpersonal, a la que corresponden *tanto* dos rostros del prójimo *como* la dialéctica más amplia de las dos pertenencias, la pertenencia a un «Nosotros» y la pertenencia a unas «Ideas», que manifiestan nuestra inherencia al ser en su conjunto. La participación interhumana no es posible sin la conciencia de participar en un tema creador que da su contenido significativo a la comunidad y le otorga, de esa manera, una vinculación y un objetivo; siempre es una Idea la que confiere un horizonte de sentido al incremento de un «nosotros» y de una «amistad»; esta participación proclive a las Ideas es, por excelencia, el sentimiento noético o espiritual; en ninguna parte sentimos, con más evidencia, que la razón no es una extraña, sino que formamos parte de ella.

Mediante esta breve esquematización del sentimiento ontológico, llegamos a lo que podríamos llamar la polaridad del Corazón y de la Inquietud. El «corazón» es a la vez el órgano y el símbolo de lo que acabamos de denominar los «esquemas» del sentimiento ontológico: en él hallamos tanto los esquemas interpersonales del *ser-con* como los esquemas suprapersonales del *ser-para*, así como la aspiración fundamental del *ser-en*; en estos esquemas el corazón aparece siempre como el polo opuesto a la Inquietud; su disponibilidad radical se opone siempre a la avaricia del cuerpo y de la vida; el sacrificio es la forma dramática que, en una situación catastrófica, reviste su trascendencia; sin embargo, el sacrificio atestigua, al límite de la vida, que es lo mismo dar la vida por los amigos que morir por una idea; el sacrificio pone de manifiesto la unidad radical de los dos esquemas de pertenencia, el esquema de la amistad y el esquema de la entrega (o de la lealtad). La amistad es respecto al otro lo que la entrega es respecto a la idea, y juntas constituyen la perspectiva (*Aussicht*) «sobre un orden: el único en el que podemos seguir existiendo».

Esta idea de una «esquematización» del sentimiento ontológico permite tal vez resolver no pocas dificultades que conlleva la noción misma de sentimiento ontológico. En primer lugar, la multiplicidad de los sentimientos con intención o con pretensión ontológica deja de ser una objeción concluyente contra la idea misma de sentimiento ontológico, si se considera que, aquí, el sentimiento es promesa más que posesión, que anticipa más que da; de ahí que todos los sentimientos espirituales sean sentimientos de tránsito hacia la dicha. La dicha, como ya hemos señalado, sólo se designa mediante los «signos» de la misma, y estos signos sólo son accesibles desde el punto de vista de un carácter: de ahí que una tipología de la dicha no resulte contradictoria, pues hay muchas maneras, para el individuo, de sentirse orientado hacia la culminación; éste se detiene en los signos y goza de ellos; aquél es más sensible al aumento de su capacidad de existir y experimenta alegría; este otro saborea de antemano su triunfo y no cabe en sí de gozo; aquel otro se siente graciosamente satisfecho y rebosa gratitud; el de más allá se siente liberado del peso de la existencia, ligero, a salvo de cualquier amenaza, y disfruta de una gran despreocupación, de una serenidad y de una paz inalterables. La dicha sería todo eso, a la vez, siempre. Lo que, en otra parte, se nos mostró como una tipología regulada por la diversidad de los caracteres, se nos descubre ahora como una esquematización trazada según la diversidad de las situaciones iniciales desde las que percibimos ese orden en el que podemos seguir existiendo; esta situación acentúa el vínculo interhumano y exige más atención hacia las personas que hacia las ideas; aquella otra acentúa el vínculo mediante la idea y hace aflorar el sentimiento como capacidad de sufrir por una Causa.

La misma idea de «esquematización» del sentimiento permite tal vez dar cuenta asimismo de sentimientos con alcance ontológico que, sin embargo, no se incluyen en la categoría de la pertenencia a las «Ideas» ni de la pertenencia a un «Nosotros». Son sentimientos que carecen propiamente de forma, tonalidades, *Stimmungen,* sentimientos atmosféricos, se ha dicho también. Acabamos de enumerar algunos de ellos al hablar de la tipología de la dicha: gozo, alegría, exultación, serenidad... Su sentido profundo aparece quizá en relación con los sentimientos «esquematizados»; son una especie de contrapartida de dicha esquematización; debido a su carácter informe, designan el sentimiento fundamental del cual los sentimientos determinados son los esquemas, a saber, la apertura misma del hombre al ser. Ciertamente, todos los sentimientos atmosféricos no tienen esa intención ontológica: se encuentran en todos los

niveles de la existencia, sobre todo en el nivel vital (sentimiento de bienestar, de malestar; de buen humor, de mal humor; de ligereza, de pesadez; de vivacidad, de fatiga, etc.); todos los sentimientos son susceptibles de tomar forma o de tornar a lo informe; esto es una consecuencia de la estructura intencional del sentimiento en general: a veces toma forma según los objetos de conocimiento a los que aplica sus sentidos epítetos, o retorna a lo informe siguiendo la ley de interiorización, de introcepción, de nueva zambullida hasta el fondo de la vida de donde emergen los actos intencionales; por eso, todo lo informe no es ontológico; lo que no tiene forma se jerarquiza también, a su vez, según los planos de actividad que recorre la existencia humana. Ahora bien, si todos los sentimientos atmosféricos no son ontológicos resulta comprensible que lo ontológico se manifieste por medio de «tonalidades» afectivas sin forma. Podría decirse que lo incondicionado, que se piensa pero no se conoce mediante determinaciones objetivas, se experimenta según una modalidad igualmente informe del sentimiento; si el ser está «más allá de la esencia», si es horizonte, se comprende que los sentimientos que interiorizan de manera más radical la aspiración suprema de la razón estén a su vez más allá de la forma; sólo algunas «tonalidades» pueden manifestar coincidencia con lo trascendente, de acuerdo con determinaciones intelectuales; y con lo íntimo, de acuerdo con el orden del movimiento existencial. El colmo del sentimiento de pertenencia ha de ser aquél donde lo más desligado de nuestro fondo vital —absoluto, en el sentido fuerte de la palabra— se convierte en el corazón de nuestro corazón; pero entonces no se lo puede nombrar, sino sólo llamarlo lo Incondicionado que la razón exige y cuya interioridad manifiesta el sentimiento.

¿Se objetará, en última instancia, que el sentimiento ontológico se suprime a sí mismo dividiéndose en negativo y positivo? ¿Acaso la contrariedad de la Angustia y de la Beatitud no aboga contra la idea misma de sentimiento ontológico? Tal vez esa contrariedad no tenga más alcance que la distinción entre la *via negativa* y la *via analogiae* en la especulación sobre el ser. Si el ser es aquello que los seres no son, entonces la angustia es el sentimiento por antonomasia de la diferencia ontológica. Pero la Alegría es la que testifica que tenemos mucho que ver con esa ausencia misma del ser en los seres, por eso, la Alegría espiritual, el Amor intelectual, la Beatitud de las que hablan Descartes, Malebranche, Spinoza, Bergson, designan, con distintos nombres y en contextos filosóficos diferentes, la única «tonalidad» afectiva que merece ser denominada *ontológica*; la angustia es sólo su reverso de ausencia y de distancia.

Que el hombre sea capaz de Alegría, de Alegría por la angustia y a través de la angustia constituye el principio radical de toda «desproporción» en la dimensión del sentimiento y la fuente de la *fragilidad afectiva* del hombre.

3. *El* thymós*: tener, poder, valer*

La desproporción entre el principio del placer y el principio de la dicha pone de manifiesto el sentido propiamente humano del *conflicto.* Efectivamente, sólo el sentimiento puede revelar la fragilidad como conflicto; su función de interiorización, inversa a la de objetivación del conocer explica que la misma dualidad humana que se proyecta en la síntesis del objeto se refleje como *conflicto.* Para un análisis simplemente trascendental —como se recuerda—, el tercer término, el término de la síntesis, el que Kant denomina imaginación trascendental, no es sino la posibilidad de la síntesis en el objeto; no es en absoluto una vivencia, una experiencia susceptible de ser dramatizada; la conciencia de la que es el resorte no es en absoluto conciencia de sí, sino unidad formal del objeto, proyecto del mundo. Algo muy distinto ocurre con el sentimiento; al interiorizar la dualidad que compone nuestra humanidad, la dramatiza en forma de conflicto; con él, la polémica dualidad de la subjetividad responde a la sólida síntesis de la objetividad.

Una investigación sobre la dinámica afectiva, guiada por la antinomia entre la resolución finita del placer y la resolución infinita de la dicha, puede conferir constancia y credibilidad a lo que todavía no es más que una hipótesis de trabajo, una clave de lectura. Esta investigación prolongaría las breves anotaciones consagradas al *thymós*, en el libro IV de *La República*; como se recordará, en él Platón veía el punto en el que se anuda la contradicción humana: tan pronto, dice, se sitúa del lado del deseo, del que constituye la punta agresiva, la irritación, la ira, como lucha por la razón, convirtiéndose en su poder de indignación y en su coraje emprendedor. Ésta es la dirección en la que hay que buscar si se quiere sacar a la luz un tercer término que no sea ya sólo intencional ni esté perdido en el objeto, como la imaginación trascendental, sino que afecte al corazón; pues el *thymós* es, propiamente, el corazón humano, la humanidad del corazón.

Se puede situar bajo el signo de este *thymós*, ambiguo y frágil, toda la zona intermedia de la vida afectiva entre los afectos vitales y los espirituales, en suma, toda la afectividad que sirve de puente

entre el vivir y el pensar, entre *bíos* y *lógos*. Hay que tener en cuenta que es en esta zona intermedia donde se constituye un «sí», diferente de los seres naturales y diferente de nuestros semejantes. El vivir y el pensar, cuyos afectos específicos hemos explorado bajo el signo de la *epithymía* y del *éros*, están unas veces más acá y otras más allá del *Sí*; sólo con el *thymós*, reviste el deseo el carácter de diferencia y de subjetividad que lo convierte en un Sí; a la inversa, el Sí se supera en los sentimientos de pertenencia a una comunidad o a una idea. En este sentido, el propio Sí es un «entre-dos», una transición. Ahora bien, hay que tratar de sorprender esta diferencia del sí más acá de la preferencia de sí que la torna hostil y mala. La preferencia de sí, que es la culpa o un aspecto de la culpa, encuentra precisamente en esta constitución de la diferencia la estructura de falibilidad que la torna posible sin hacerla inevitable. Por lo tanto, es preciso ahondar, horadar *bajo* las «pasiones» que, en la vida histórica y cultural del hombre, ocultan la inocencia de la «diferencia» bajo la tapadera de la «preferencia» orgullosa y mortífera.

Esta tarea no es fácil; los antiguos «tratados de las pasiones» ignoraron totalmente este problema. Dichos tratados, de tipo tomista o cartesiano, se mantienen deliberadamente en la dimensión del deseo con término *finito* y sólo se encuentran ocasionalmente con la confrontación de dos afectos, por ejemplo, cuando distinguen entre placer sensible y alegría espiritual, o cuando señalan su mutuo impedimento o la repercusión de lo espiritual en lo sensible. Al no ser la dialéctica afectiva su principal objeto, se les pasó por alto el problema del intermediario, del *thymós*.

El análisis de lo «irascible», en santo Tomás, es en este sentido revelador; lo «irascible» no es una instancia originaria de la vida afectiva, sino sólo una complicación y una peripecia de lo codiciable: el ciclo codiciable se abre con el amor (*amor*), culmina en el deseo (*desiderium*), se cierra con el placer (*delectatio, gaudium, laetitia*); de forma paralela, el odio (*odium*) finaliza en el dolor (*dolor, tristitia*), pasando por la repulsión (*fuga*); estas «pasiones» se distinguen por su objeto: lo amable, que es el bien sentido como algo natural, apropiado, conveniente; lo deseable, que es ese mismo bien experimentado como ausente y distante; lo agradable, que es el bien poseído. La misma *intención* del «bien» y del «mal» sensibles es la que varía con la complacencia, la carencia y la presencia, y el «reposo» específico del placer es el que confiere sentido a esa *intentio* (aunque sea el término más sensible, el deseo, el que da nombre a todo el ciclo). Esta observación es importante ya que

todas las pasiones se ordenan hacia este término que es el último en el orden de la ejecución, pero el primero en el orden de la intención. «Lo irascible» no rompe de verdad este ciclo; sólo lo complica; en efecto, santo Tomás injerta en el deseo las nuevas pasiones que toman su título genérico de una de ellas, la ira; su objeto, efectivamente, no es más que un aspecto del «bien» y del «mal»: es el bien o mal en tanto que arduo, es decir, difícil de alcanzar o difícil de vencer; esta peripecia de lo difícil da ocasión a pasiones de enfrentamiento y de lucha: la esperanza que considera que el obstáculo es proporcionado a mis fuerzas y que el bien es asequible, la desesperación que hace que el bien aparezca fuera de mi alcance, el temor que experimenta el mal como algo superior a mis fuerzas e invencible, la audacia que se considera capaz de vencer el obstáculo y, por último, la ira que, en presencia de un mal que ya está ahí, no tiene más recurso que el de rebelarse e inflingir represalias al que ofende. Este descubrimiento de lo irascible es sin duda alguna muy valioso, pero dentro de los límites de una psicología de la adaptación, del ajuste finito; dentro de dichos límites, éste tiene el mérito de distinguir el momento de agresividad como el largo rodeo del goce; y se puede lamentar que Descartes haya suprimido este descubrimiento al bloquear en una sola «pasión», que denomina «deseo», el deseo tomista, su contrario que es la huida así como todo el grupo de las pasiones de lo irascible: esperanza, desesperación, temor, audacia e ira.

Esta reducción cartesiana de todo lo «irascible» al deseo no carece de razón de ser: muestra que lo irascible no constituye verdaderamente un nivel afectivo originario, sino una mera prolongación del ciclo finito (amor-deseo-placer; odio-repulsión-dolor); sin cambiar de forma fundamental su sentido, el bien difícil, susceptible o no de ser alcanzado, el mal difícil, invencible o vencible, siguen siendo bien y mal sensibles; por eso, las pasiones de lo irascible siguen ordenadas según las valencias de lo codiciable; la peripecia de *accessus* y de *recessus* que éstas regulan no son más que un agitado episodio dentro del camino hacia la consumación, anticipada en la «complacencia» del amor y orientada por la *intentio quiescens* del placer.

Y, sin embargo, la descripción finita pone en cuestión ese carácter «intercalado» de las pasiones de lo irascible; en varias ocasiones, el postulado de esta psicología centrada en los bienes de consumación-consumo, se critica; la inclusión de la persona del otro entre los objetos de consumo hacia los que se dirige el apetito sensible constituye una peripecia singularmente más decisiva que la inclu-

sión del obstáculo y del peligro entre el deseo y el placer, o entre la repulsión y el dolor (tanto más cuanto que los obstáculos y los peligros más importantes de la vida proceden de la realidad intersubjetiva); ahora bien, la complacencia y la unión, a partir de las cuales se rige tanto el tratado tomista como el tratado cartesiano, es la complacencia con el bien-cosa y la unión con el bien-cosa; también hay que decir que, siendo rigurosos, la descripción del ciclo amor-deseo-placer sólo vale para la unión alimenticia; el amor sexual no es deseo de unión en el mismo sentido; las demandas que lo atraviesan y sobre las que volveremos más adelante, especialmente la demanda de reciprocidad, excluyen que éste se reduzca, si no es por falta de madurez o regresión, a una necesidad de orgasmo en donde el otro no sería más que medio accidental y no un copartícipe esencial; en la estructura biológica misma de la necesidad sexual está inscrita la referencia a algunos signos externos que la conectan de entrada con un semejante de la misma especie, irreductible a un objeto de consumo.

Con más razón aún, el amor de amistad es de un orden muy distinto que el amor de codicia; por supuesto, santo Tomás y Descartes lo sabían tan bien como nosotros; y discernían el papel del otro en muchas otras pasiones diferentes del amor, en las pasiones fundamentales del odio y de la ira, así como en algunas otras pasiones «derivadas» —envidia, celos, etc.— [3]; pero no sacaban de esto

3 . Santo Tomás distingue de esta manera entre el amor de amistad y el amor de codicia; a primera vista, la diferencia es tan sólo de énfasis; el primero está vuelto hacia *aquél a quien* se le desea el bien; el segundo hacia el *bien* que se le desea a alguien; pero al amigo se le quiere por sí mismo, «mientras que lo que constituye el bien para otro sólo es bueno relativamente. Por consiguiente, el amor con el que se quiere a alguien cuando se le desea el bien es el amor puro y simple; y el amor que se experimenta hacia una cosa para que se convierta en el bien de otro es un amor relativo» (*Summa Theologica*, I-II, q. 26 [el amor], a. 4, concl.). De esta manera, el amor de codicia sólo resulta sano mientras permanece subordinado al amor de amistad, lo mismo que el componente narcisista del amor (véase lo que dice al respecto un comentarista de santo Tomás, M. Corvez, I, p. 218).

No se puede subrayar mejor la conmoción que introduce el *amor hacia alguien* en la descripción del amor *por una cosa*. Resulta tanto más sorprendente cuanto que la teoría del placer en la que culmina la del amor no conserva ningún rastro de ello. El ejemplo de la ira resulta todavía más curioso; ésta fue descrita en un primer momento como una insurrección contra el mal que ya estaba ahí; vista más de cerca, pone de manifiesto dos objetos: la venganza que anhela y que constituye un bien, y el adversario del que se venga y que constituye un mal (q. 46). De esa manera, el odio con el que se la compara aparece asimismo como algo radicalmente intersubjetivo, en tanto voluntad de hacer daño a alguien; su malicia es incluso, en este sentido, mayor que la de

ninguna consecuencia teórica; en términos generales, seguían describiendo el placer como lo que corona una actividad sin trabas, sin distinguir, en esa perfección superogatoria, por una parte, la consumación característica del placer alimenticio y, por otra, la unión recíproca de la amistad y, de forma más general, los modos de «satisfacción» de las otras demandas en las que el otro es quien está enfrente o quien sirve de ocasión; el «bien» sigue siendo neutro, indiferente a la distinción entre cosa y persona; la distinción, que se vislumbra durante un segundo, entre el amor de codicia y el amor de amistad, entre el odio como repulsión y el odio como voluntad de hacer daño, entre la ira como irritación contra un obstáculo y la ira como venganza contra alguien, se reduce por último a una distinción accidental dentro de la idea de «bien» o de «mal» sensibles. Y, sin embargo, el encuentro con el otro es el que rompe la figura cíclica y finita del apetito sensible.

Por consiguiente, la forma de ilustrar el *thymós* hay que buscarla en unas pasiones esencial y no accidentalmente interhumanas, sociales y culturales. La *Antropología* de Kant va más lejos, en este sentido, que los «tratados de las pasiones»; la trilogía de las pasiones de posesión (*Habsucht*), de dominación (*Herrschsucht*), de honor (*Ehrsucht*) es, de entrada, una trilogía de pasiones *humanas*; de entrada, requiere situaciones típicas de un medio cultural e histórico humano; de entrada también se pone en tela de juicio la validez de un esquema indiferentemente animal o humano de la afectividad.

Pero, con estas pasiones de la *Antropología* kantiana, la dificultad es inversa a la de los *Tratados* tomista y cartesiano: éstos escapaban, *de iure*, al moralismo reduciendo la afectividad humana a su raíz animal; las pasiones elementales no hacían entonces sino beneficiar el intento purificador y liberador de la psicología aristotélica del placer; y, de este modo, santo Tomás y Descartes podían elaborar una «física», en lugar de una «ética», de los afectos primitivos. Al partir, por el contrario, de pasiones específicamente humanas, Kant se sitúa de entrada frente a unas formas *degradadas* de la afectividad humana; el *Sucht* de cada una de estas pasiones expresa

la cólera, la cual, en su afán de venganza, esboza un movimiento de retribución y, por consiguiente, de justicia punitiva; el esquema inicial del odio queda profundamente modificado por esta observación; en el marco de la psicología de lo codiciable, el odio era sólo una disonancia del apetito respecto a «lo que se percibe como hostil y nocivo» (q. 29, a. 1, concl.); esta definición general no deja prever que la referencia al otro le resulte esencial.

esa modalidad de aberración, de delirio, con la que entran en la historia; una antropología elaborada desde un «punto de vista pragmático» está sin duda justificada al proceder así y considerar las «pasiones» como siempre ya degradadas; pero una antropología filosófica ha de ser más exigente; debe emprender una restauración de lo originario que está en la base de lo degradado; al igual que Aristóteles describe la perfección del placer más allá de cualquier «intemperancia», hay que hallar, detrás de ese triple *Sucht*, la «demanda» de humanidad, la búsqueda no ya alocada y servil, sino constitutiva de la praxis humana y del Sí humano; *es preciso* proceder de este modo; porque, aunque no *conozcamos empíricamente* esas demandas fundamentales más que bajo su rostro desfigurado y repelente, bajo la forma de avidez, de las pasiones del poder y de la vanidad, *no comprendemos en su esencia* esas pasiones más que como perversión de...; hay que decir incluso que lo que comprendemos, en primer lugar, son las modalidades primordiales del deseo humano y constitutivas con respecto a la humanidad del hombre; y no comprendemos, luego, las pasiones más que como extravío, desviación, degradación, a partir de esas exigencias originarias. Esa comprensión de lo originario en primer lugar, de lo degradado después, a partir de y por medio de lo originario, exige sin duda una especie de imaginación, la imaginación de la inocencia, la imaginación de un «reino» en donde esas demandas de tener, de poder y de valer no serían lo que de hecho son; pero esa imaginación no es ningún sueño fantástico, sino una «variación imaginativa» —por hablar como Husserl—, que saca a la luz la esencia, rompiendo el prestigio del hecho; al imaginar otro hecho, otro régimen, otro reino, vislumbro lo posible y, en lo posible, lo esencial; la comprensión de una pasión como mala requiere esta comprensión de lo primordial mediante la imaginación de otra modalidad empírica, mediante la ejemplificación en un reino inocente.

¿Carecemos entonces de cualquier guía en esta imaginación de lo esencial? En modo alguno; es posible comprender lo que sería una demanda no-pasional de tener, de poder, de valer, vinculando esas instancias afectivas sucesivas con las dimensiones correspondientes de la objetividad; si nuestra teoría del sentimiento es válida, los sentimientos que gravitan en torno al poder, al tener, al valer, deben ser correlativos a una constitución de la objetividad en un nivel distinto del de la cosa simplemente percibida; más concretamente, éstos deben poner de manifiesto nuestro apego a unas cosas y a unos aspectos de las cosas que ya no pertenecen al orden natural sino al cultural; la teoría del objeto no se termina en modo alguno

en una teoría de la representación; la cosa no es sólo lo que otros miran; una reflexión que detuviese la constitución intersubjetiva de la cosa en el estadio de la reciprocidad de las miradas seguiría siendo abstracta; a la objetividad hay que añadir las dimensiones económica, política y cultural; al retomar la mera naturaleza, la convierten en un mundo humano. Por lo tanto, el progreso de la objetividad debe marcar la investigación de la afectividad propiamente humana. Si el sentimiento revela mi adherencia y mi inherencia a unos aspectos del mundo que no contrapongo ya como si fueran objetos, hay que mostrar cuáles son los nuevos aspectos de objetividad que se interiorizan en los sentimientos de tener, de poder y de valer.

Al mismo tiempo que una nueva relación con las cosas, las demandas propiamente humanas establecen nuevas relaciones con el otro; a decir verdad, la reciprocidad de las miradas es una relación intersubjetiva muy pobre; la «diferencia» de un Sí no se establece más que en conexión con unas cosas que, a su vez, han alcanzado la dimensión económica, política y cultural; por eso, es preciso especificar y articular la relación del Sí con otro Sí mediante la objetividad que se construye en los temas del tener, del poder y del valer.

Esta última observación nos proporciona al mismo tiempo un principio de orden; partiremos de la demanda de tener, inherente a las pasiones de la posesión: ahí es donde las relaciones con las cosas gobiernan de una forma más patente las relaciones con las personas; al pasar de la demanda de tener a la de poder, veremos que la relación con el otro es más importante que la relación con las cosas, hasta el punto de que el sacrificio del tener puede convertirse en el austero camino de la dominación; la demanda de la estima del otro hace que por último prevalezca, en la constitución del sí, una *dóxa*, una «opinión» casi inmaterial. Pero no por eso desaparece la relación con las cosas: aunque sea menos visible que en el caso del tener, la objetividad de nivel político y cultural sigue marcando la emergencia de los sentimientos humanos correspondientes; únicamente esta objetividad se torna cada vez más difícil de distinguir de la relación interhumana misma, cuyo acontecimiento aquélla consolida como institución.

Por consiguiente, lo primero que tengo que hacer es tratar de comprender las pasiones del tener (avidez, avaricia, envidia, etc.) en referencia a una demanda de tener que hubiese podido ser inocente. Esta demanda es una demanda de humanidad en el sentido de que el «yo» se constituye en ella tomando como apoyo un «mío»;

cuanto más cierto es el hecho de que la apropiación es la ocasión de algunas de las mayores alienaciones de la historia, tanto más requiere esta verdad segunda la verdad primera de una apropiación que fuese constituyente antes de ser alienante.

La nueva dimensión del objeto que debe servirnos aquí de guía es la dimensión propiamente económica; en efecto, la psicología humana sigue siendo tributaria de una teoría de las necesidades animales mientras busque en el objeto el principio de su especificidad. No se trata de una reflexión directa sobre la necesidad que puede suministrar la clave de lo económico, sino, por el contrario, la constitución previa del objeto económico que puede diferenciar las necesidades propiamente humanas de las necesidades animales; no sabemos lo que necesita un hombre antes de saber lo que económicamente es un «bien»; la capacidad humana de deseo es demasiado elástica, demasiado indefinida, para poder proporcionarle a la economía política una estructura sólida; se vuelve precisamente humana cuando se torna económica, es decir, al referirse a cosas «disponibles», susceptibles de ser adquiridas, de que nos las apropiemos, de entrar dentro de la relación de lo mío con el yo.

Esta relación específica con el objeto económico entraña un sentido que ni lo codiciable y ni siquiera lo irascible entrañaban como tendencias animales que conectaban lo vivo con un medio natural; el objeto económico no es simplemente fuente de placer u obstáculo que es preciso vencer, sino que es un bien *disponible.*

Esta transformación radical del «medio» animal en «mundo» humano remite evidentemente al hecho fundamental del trabajo. El ser vivo no produce las cosas que se desean o se temen en un medio natural. El hombre es un ser vivo que trabaja porque produce su subsistencia. Y, porque trabaja, establece una nueva relación con las cosas, la relación económica: mientras que el animal se conserva, el hombre subsiste y se instala en medio de las cosas tratándolas como si fueran pertenencias.

Retornando desde el objeto, como objeto económico, hacia la afectividad correspondiente, es como se puede poner de manifiesto la novedad de los «sentimientos» relacionados con el tener; mientras que la mera necesidad no es sino carencia orientada, el deseo del objeto económico es relativo a la *disponibilidad para mí* de dicho objeto; la cosa, en tanto que es «disponible», suscita todo el ciclo de los sentimientos relativos a la adquisición, a la apropiación, a la posesión y a la conservación; lo que, aquí, constituye propiamente un sentimiento es la interiorización de la relación con la cosa económica, la resonancia del tener en el yo, bajo la forma de lo «mío»; el

yo resulta entonces afectado por el tener, que depende de mí y al que le tengo aprecio; con ese sentimiento experimento a la vez mi dominio sobre el tener, del cual puedo disponer, y mi dependencia con respecto a algo que es distinto de mí y de lo cual me torno tributario; dispongo de ello en la medida que dependo de ello; y dependo de ello como de algo que puede escapárseme, corromperse, perderse, cogerse: la eventualidad de ya-no-tener está inscrita en la tendencia a disponer de...; la alteridad de lo mío, que es la falla entre el yo y lo mío, está constituida por esa amenaza de perder lo que tengo y que poseo tanto tiempo como lo retengo; la posesión es de este modo el conjunto de las fuerzas que resisten a la pérdida.

A su vez, esta interiorización de la relación con la cosa económica en unos sentimientos específicos es paralela a las modalidades específicas de la relación con el otro; lo mío y lo tuyo, al excluirse mutuamente, diferencian el yo y el tú por medio de sus esferas de pertenencia; hablando en términos absolutos, la multiplicidad de los sujetos no es una multiplicidad numérica; cada *ego* conserva una franja de indiferenciación espiritual que hace posible la comunicación y convierte al otro en mi semejante. Pero la mutua exclusión, que empieza con el cuerpo en tanto que espacialidad recortada y ocupada, prosigue con la mutua expropiación; el apego al cuerpo cambia de carácter por la interferencia del apego al mío; si me importa mi casa a causa de mi cuerpo, la relación con mi cuerpo —como contrapartida— se torna tributaria de la relación económica con las cosas que lo alimentan, lo visten, lo protegen; la instalación, al culminar la encarnación, transforma de arriba abajo dicha relación. Es más, la relación de apropiación invade paulatinamente la región del espíritu: puedo mantener con mis pensamientos una relación de apropiación (digo que tengo mis ideas al respecto); por eso mismo, la expropiación mutua se remonta desde el cuerpo hasta el espíritu y termina escindiendo, incluso íntimamente, el yo del tú.

¿Quiere esto decir que es inimaginable cualquier inocencia del tener, que el tener es originariamente culpable y que la comunión humana no es posible sino a costa de despojarse del tener? Determinadas formas históricas de la apropiación son sin duda incompatibles con una reconciliación total; la crítica socialista del siglo XIX es muy significativa al respecto; sin embargo, no puedo *imaginar* una suspensión del tener tan radical como para que suprima todo punto de apoyo del yo en lo mío; si la bondad del hombre ha de ser posible, aunque sea a título de utopía del pasado o del porvenir, dicha bondad entraña la inocencia de un determinado tener; hay

que poder trazar una línea divisoria que pase, no entre el ser y el tener, sino entre el tener injusto y una posesión justa que distinguiría a los hombres sin excluirlos mutuamente. Y, aun en el caso de que se negase toda inocencia a la apropiación privada, en el nivel de un «nosotros» sí se reafirmaría la relación entre el hombre y el tener; gracias a la mediación del «nosotros» y del «nuestro», el «yo» se adjudicaría de nuevo un «mío». La variación imaginativa encuentra así un límite que da testimonio de la resistencia de una esencia: no puedo imaginar el yo sin lo mío, el hombre sin el tener; en cambio, puedo imaginar una relación inocente entre el hombre y el tener dentro de una utopía de la apropiación personal y comunitaria: mito del paraíso donde el hombre no posee más que lo que cultiva, no tiene más que lo que crea; utopía por venir que ejemplifica la relación originaria del hombre con el tener, la cual, de hecho, aparece en la historia como relación ya siempre degradada. De esta relación originaria no extraeré nunca, con una génesis fantástica, las pasiones del tener; las formas de estas pasiones nacen de otras formas históricas, y todo ello de una manera que no tiene fin; y la psicología no me mostrará jamás el nacimiento de lo impuro. No es función de la imaginación de una apropiación inocente revelar un origen histórico del mal, sino elaborar el sentido «malo» del *Habsucht*, proporcionándole como heredad la demanda humana del tener y calificando el *Habsucht* como «perversión» de ese sentimiento originario.

La segunda raíz de la afirmación del sí, aquella que se pervierte como *Herrschsucht*, está vinculada a una nueva situación del hombre, a su existencia dentro de unas relaciones de poder.

Esta relación del hombre con el poder es irreductible a la anterior, aunque ésta en parte la implique. El poder del hombre sobre el hombre está incluso doblemente implicado en la relación del hombre con el tener: primero en un sentido tecnológico, después en un sentido económico y social; hay que tener presente la diferencia de principio entre las dos implicaciones del poder en el tener para comprender la diferencia de los problemas que plantean el poder político y ese poder derivado, implicado en las relaciones de trabajo y en las relaciones de posesión.

El trabajo pone en juego unas relaciones de poder del hombre sobre el hombre con ocasión de las relaciones de fuerza entre el hombre y la naturaleza; en efecto, con el trabajo, la existencia humana cobra el aspecto de una empresa racionalmente organizada de lucha contra la naturaleza, haciendo que ésta aparezca como un

receptáculo de fuerzas que hay que vencer; con el trabajo, lo difícil se convierte en un aspecto fundamental de la realidad; la instalación del hombre en medio de las cosas es un fenómeno de dominación, que convierte al hombre en una fuerza que somete a otras fuerzas. Ahora bien, la fuerza de trabajo del hombre figura a su vez entre las fuerzas que hay que someter. La organización racional de la lucha contra la naturaleza implica asimismo una organización de los esfuerzos humanos, de acuerdo con un proyecto, plan, programa; el hombre entra así a formar parte de las resistencias que el hombre ha de vencer; su trabajo es una fuerza productiva que hay que organizar; con su trabajo, el hombre establece, pues, relaciones de subordinación. Pero esta relación de subordinación, como simple exigencia tecnológica, sólo es una faceta de la organización racional de la lucha contra la naturaleza; es una subordinación de operaciones, de eficiencias, pero no, todavía, de personas; o, mejor dicho, esta subordinación de operaciones no se convierte en una relación de mando y de obediencia, dentro del propio trabajo, más que a través del sistema económico y social, así como del conjunto institucional que define el régimen del trabajo y no sólo su tecnología. En su principio, la jerarquización humana, que el trabajo en cuanto tal exige, deriva de la tarea misma emprendida contra las fuerzas naturales; dicha tarea es la que desarrolla una jerarquía de ejecución, sobre todo por medio de diversas articulaciones entre el habla que proyecta, planifica, ordena imperativamente la ejecución, y las diversas modalidades del gesto humano.

Las relaciones de mando que ordenan de forma puramente tecnológica remiten de este modo a unas relaciones de dominación procedentes del régimen económico-social; resulta muy evidente que las relaciones entre los hombres, con ocasión del tener, son las que introducen las relaciones de poder entre los hombres en el trabajo mismo; el que posee jurídicamente los medios de producción —individuo, grupo, Estado— o, incluso, simplemente el que —individuo o grupo— dispone de ellos gestionándolos de hecho o de derecho, ejerce el poder con respecto al que trabaja; la concepción capitalista del empresario que ordena a la fuerza de trabajo, dado que posee dicha empresa, no es sino la expresión más espectacular de esa superposición del dominio económico y del mando tecnológico; con otras formas jurídicas de la propiedad de la empresa, esa relación entre el dominio económico del trabajo y el mando tecnológico del mismo cambia de forma, pero sin desaparecer: quienquiera que sea el titular de la propiedad, siempre hay un hombre o un grupo de hombres que *dispone* de la fuerza de trabajo

y la considera un medio de producción. En el mejor de los casos, ése donde el mismo grupo dispusiese económicamente de la fuerza de trabajo y ejecutase un trabajo ordenado por él mismo, la coincidencia de ambas funciones, la del dominio social del trabajo y la del mando tecnológico dentro del mismo grupo de cooperantes-propietarios, tal vez pondría fin al carácter alienado del trabajo, pero no eliminaría la diferencia entre ambas relaciones de subordinación, tecnológica por una parte y social por otra.

Pero, a su vez, las relaciones de dominio, procedentes del régimen de la apropiación —privada, colectiva o estatal— de los medios de producción no se mantienen sino porque las reconocen y garantizan algunas instituciones que cuentan con el refrendo de una autoridad que, en última instancia, es política. Esto es tan cierto que las relaciones de dominio de orden económico-social sólo se pueden cambiar si se transforma la estructura propiamente política del poder que estampa el sello de la institución en todas las formas tecnológicas, económicas y sociales del poder del hombre sobre el hombre.

Lo político afecta a una teoría de las pasiones debido al fenómeno del poder que le resulta esencial. Y tan importante es sustraer el poder como el tener a una interpretación puramente «pasional». La autoridad en sí misma no es mala. El mando es una «diferenciación» necesaria entre los hombres, implicada en la esencia de lo político. Como dice Eric Weil: «El Estado es la organización de una comunidad histórica. La comunidad, organizada en Estado, es capaz de tomar decisiones»[4]. Semejante definición, puramente formal, de lo político pone en juego no sólo un conjunto orgánico de instituciones, sino también un poder del hombre sobre el hombre. Cualquiera que sea el origen del Estado y de su racionalidad propia —«naturaleza» indivisible y autárquica de la ciudad, según Aristóteles; pacto de cada cual con cada cual o de cada cual con todos, según Hobbes o Rousseau; espíritu objetivo en la historia, según Hegel—, su poder de organización y de decisión pasa por el poder de un hombre, de algunos hombres, en último término, de todos los hombres; la soberanía pasa por el soberano; el Estado por el gobierno; lo político por la política; el Estado por el poder. El Estado, considerado como poder, es la instancia que detenta el monopolio de la coacción física legítima; en cuanto tal, es el poder de algunos sobre todos, poder físico de coaccionar. En el Estado de derecho, ese poder físico coercitivo coincide o coincidiría con un poder moral de exigir; pero,

4. *Philosophie politique,* p. 131.

incluso entonces, seguiría siendo poder del hombre, poder instaurado ciertamente, pero poder ejercido.

Esta objetivación del poder del hombre sobre el hombre en una institución constituye el nuevo «*objeto*» que puede servir de guía en un mundo inmenso de sentimientos que hacen resonar afectivamente las diversas modalidades según las cuales se ejerce, se contesta, se ansía o se padece el poder humano. Todos los roles sociales que un hombre puede ejercer engendran unas situaciones, que la institución política consolida como objeto, y que la afectividad interioriza como sentimientos intersubjetivos que varían indefinidamente en torno a la cuestión de mandar-obedecer. Resulta muy evidente que ninguna investigación directa sobre las necesidades, tensiones, tendencias —aunque haya que llamarlas «psicogenéticas» para distinguirlas de las necesidades «organo-genéticas»[5]—, puede hallar un hilo conductor en este laberinto afectivo; nunca se acaba de integrar y ordenar la variedad de sentimientos que giran en torno al ejercicio del poder, de acuerdo con todas sus modalidades de influencia, de control, de dirección, de organización, de coacción. El desmenuzamiento psicológico resulta interminable; el principio de ordenación sólo puede proceder del «objeto» que no es, aquí, sino la forma en que se realiza la relación interhumana del poder.

Los sentimientos así llamados «psicogenéticos» no hacen sino interiorizar la relación del yo con una nueva capa de objetos que pueden considerarse culturales en un sentido amplio; nuestra teoría del sentimiento, en tanto que correlativo e inverso al proceso de objetivación, encuentra aquí un nuevo campo de aplicación: la afectividad —es decir, el sentimiento mismo en tanto que experimentado como modificación pasiva del yo— se vuelve humana al tornarse coetánea de los objetos de alto rango en los que cristalizan las relaciones humanas; es en el sentido en que Hegel hablaba del espíritu objetivo donde hablamos del poder y de las instituciones en que adquiere forma como de un objeto; ese objeto político, en contrapartida, se vive según el tipo de intencionalidad, propia del sentimiento, que le afecta, en los sentimientos del poder; el psicólogo sólo descubre una constelación informe de sentimientos «psicogenéticos», sin poder establecer, a falta de un guía objetivo y mediante inspección directa, su originariedad con respecto a los sentimientos «organo-genéticos».

5 . H. A. Murray, *Exploration de la Personnalité,* 1938, trad. fr., Paris, 1953.

Por otra parte, el psicólogo no logra distinguir estos sentimientos fundamentales de las pasiones del poder que Kant analiza en su *Antropología desde un punto de vista pragmático*; la distinción de principio entre la figura pasional y el sentimiento en donde se constituye la relación del hombre con el poder no depende de la psicología; una reflexión sobre el objeto, sobre el poder en tanto que realidad instaurada, es la que puede poner de manifiesto esa distinción de principio entre el «destino al bien» del poder y su «inclinación hacia el mal», por hablar como Kant en su *Ensayo sobre el mal radical*. El «destino» del poder lo puedo imaginar en el objeto, en el corazón mismo de sus manifestaciones más o menos perversas. De hecho, ciertamente, el poder político aparece ligado al mal —primero, porque no aporta remedio a las pasiones sino mediante su violencia correctiva, tal y como lo vieron todas las filosofías pesimistas del individuo, de Platón a Rousseau, Kant y Hegel; y, después, porque él mismo ya está degradado en tanto que poder violento—. Por último, yo no podría comprender el poder como mal si no pudiese imaginar un destino inocente del poder, a partir del cual se ha degradado. Puedo representarme una autoridad que se propusiese educar al individuo para la libertad, que sería poder sin ser violencia; en suma, puedo imaginar la diferencia entre el poder y la violencia. La utopía de un Reino de Dios, de una Ciudad de Dios, de un imperio de los espíritus, de un reino de los fines, implica semejante imaginación del poder no violento; dicha imaginación libera la esencia; y dicha esencia regula todos los esfuerzos con vistas a transformar efectivamente el poder en una educación para la libertad; y, mediante esa labor llena de sentido, «confiero prácticamente» un sentido a la historia. Gracias a esa imaginación y a esa utopía, descubro el poder como algo originariamente inherente al ser-hombre; al alejarse de ese sentido, al tornarse ajeno, alienado, respecto a ese sentido del poder no violento, el hombre no se aleja sino de sí mismo.

Si, ahora, trasladamos esa distinción entre poder y violencia, imaginada en el objeto, a la afectividad correlativa de la objetividad política, resulta posible imaginar asimismo los sentimientos que están en la raíz de las pasiones del poder; esos sentimientos son el origen de las pasiones que los alteran. Esos sentimientos puros, implicados en la relación mandar-obedecer, constituyen al hombre como animal político.

Detrás de la tercera pasión según la antropología kantiana, la pasión de «honor», de gloria, aparece una demanda más originaria

que aquélla, la demanda de valer en la opinión del otro, la demanda de estima.

En ningún lugar resulta más difícil distinguir la forma perversa de la intención constituyente, la pasión alteradora del sentimiento constituyente: vanidad y pretensión parecen agotar toda la esencia mentirosa de esa existencia fantasmática del yo en la opinión de otro. En ningún lugar, sin embargo, resulta más necesario recurrir a la esencia originaria de las modalidades alienadas. Pues, en este punto es donde se constituye el sí, en el límite de lo económico y de lo político y en los confines de esos sentimientos de pertenencia a un Nosotros y de entrega a una Idea en donde, más arriba, vislumbramos una especie de esquematización afectiva del *Éros* filosófico. En esta demanda de estima, late un deseo de existir, no mediante la afirmación vital de sí mismo, sino gracias al reconocimiento gracioso del otro. Entre esa demanda de estima y la posición egoísta y solipsista de la vida, está toda la distancia que media entre el simple deseo y lo que la *Fenomenología del espíritu* denomina el deseo del deseo.

Esta demanda de reciprocidad, de la que no puede rendir cuentas ningún querer-vivir, constituye el auténtico tránsito de la conciencia a la conciencia de sí. Sin embargo, esta demanda no se satisface ni con las relaciones interhumanas surgidas con ocasión del tener, que son relaciones de exclusión mutua, ni con las relaciones surgidas con ocasión del poder, que son relaciones asimétricas, jerarquizantes y, por consiguiente, no recíprocas. Por eso, la constitución del *Sí* continúa más allá de la esfera de lo económico y de lo político, en la región de las relaciones interpersonales; allí es donde persigo el propósito de que se me estime, se me apruebe, se me reconozca. Mi existencia, para mí mismo, es tributaria de esa constitución en la opinión de los demás; mi «Sí» —si puede decirse—, lo recibo de la opinión de los demás; la constitución de los sujetos es, por consiguiente, una constitución mutua mediante la opinión.

Pero la fragilidad de esta existencia, en tanto que reconocida, radica en que la «estima» que la consagra sólo sea «opinión», en que la *timé*, sea *dóxa*; está ahí la amenaza de una existencia especular y casi-fantasmática; esa posibilidad de no ser ya más que una frase del otro, esa dependencia de la frágil opinión son precisamente la ocasión para las pasiones de la gloria que injertan su vanidad en la fragilidad de la estima como opinión. Esa naturaleza opinante de la estima mantiene la búsqueda del reconocimiento en la zona intermedia de la afectividad, por encima del querer-vivir, por encima incluso de los sentimientos constituidos en torno al tener y al

poder, pero más acá de la esfera del Eros, del que Platón decía que procrea en medio de la belleza, según el cuerpo y según el alma «Sabes, dice Diotima, que la idea de creación (*poíesis*) es algo muy amplio: cuando, en efecto, hay, para lo que sea, movimiento del no-ser al ser, la causa de ese movimiento es un acto de creación» (*Banquete* 205b). La mutua constitución de los hombres en la estima mutua, en tanto que sigue siendo opinión, se mantiene más acá de ese acto de procrear; por eso, depende todavía del *thymós*, y no del *éros*; pero Platón también dice que el *thymós* lucha a veces con la razón: ¿acaso no es en esa estima mutua donde el *éros* encuentra su mejor aliado?, ¿acaso no se encarna en éste cuando se *esquematiza* en una obra común habitada por una Idea y creadora de un Nosotros en el que los individuos se superan? En contrapartida, si el *thymós* puede «luchar con la razón» ¿acaso no lo hace cuando se supera a sí mismo en una ardiente búsqueda del reconocimiento por medio de la estima de los demás?

Pero si resulta difícil situar esa demanda de estima *entre* lo vital y lo espiritual así como *en medio de* los sentimientos «tímicos», que mediatizan la vida y el espíritu, todavía resulta más difícil pensar su constitución *propia*. Hasta aquí adoptamos la norma de dejarnos guiar por la constitución de la objetividad, cuya contrapartida es el sentimiento, mediante la interiorización. ¿Cuál es aquí la objetividad que sigue a la de los «bienes» económicos en la demanda del tener, y a la de las instituciones políticas en la demanda del poder? Parece evidente que aquí ya no hay objetividad alguna.

A pesar de todo, resulta significativo que esa demanda de estima, por mucho que dependa de la opinión, se denomine «reconocimiento». No quiero contentarme con basar el yo en lo mío, ni quiero únicamente dominar para existir, quiero que se me reconozca. ¿Es casual que reconocimiento derive de conocimiento? Sólo los seres capaces de conocimiento son seres capaces de reconocimiento. Pero ¿en qué objetos constituidos se basa el reconocimiento como sentimiento?

Me parece que se pueden decir dos cosas: la estima encierra una especie de objetividad, totalmente formal —bien es verdad—, que puede mantenerse por medio de una reflexión de tipo kantiano: el *quid* de la estima, lo *que* estimo en el otro y cuya consagración para mí espero por parte del otro, es lo que podemos denominar nuestra existencia-valor, nuestro valor existente; en ese sentido dice Kant: «Los seres racionales son llamados personas porque su naturaleza los designa ya como fines en sí» o también: «la naturaleza racional existe como fin en sí: el hombre se representa necesariamen-

te así su propia existencia»[6]. La estima encierra, pues, una representación, la representación de un fin que no es sólo «un fin que hay que realizar», sino «un fin existente por sí mismo». No es otra cosa la persona en tanto que representada. Ahora bien, esta representación tiene rango de objetividad en la medida en que el valor de ese fin no es sólo *para* nosotros, sino *en sí mismo*. La oposición entre la representación de un fin en sí y la de un medio para nosotros es, por sí misma, constitutiva de una dimensión de objetividad; no poder disponer de la persona del otro es encontrarse con la objetividad como límite de mi arbitrariedad; la objetividad consiste en que no puedo utilizar al otro simplemente como un medio, ni disponer de las personas como si fueran cosas: «no se trata, pues, aquí de fines meramente subjetivos, cuya existencia, como efecto de nuestra acción, tiene un valor *para nosotros,* sino que se trata de fines objetivos, es decir, de cosas cuya existencia constituye un fin en sí misma, e incluso un fin de tal naturaleza que no puede ser sustituido por ningún otro, y al servicio del cual han de ponerse los fines objetivos simplemente como medios. De no ser así, en efecto, jamás se podría encontrar nada que tuviese un valor absoluto»[7]. A esa objetividad Kant le da un nombre, el de humanidad; el objeto propio de la estima es la idea del hombre en mi persona y en la persona del otro.

Lo que espero del otro es que me devuelva la imagen de mi humanidad, que me estime declarándome mi humanidad. Ese frágil reflejo de mí mismo en la opinión del otro tiene la consistencia de un objeto, entraña la objetividad de un fin existente que limita cualquier pretensión de disponer simplemente de mí mismo; en esta objetividad, y gracias a ella, es donde se me puede reconocer.

¿Es preciso decir algo más y añadirle a esta objetividad totalmente «formal» de la *idea* de humanidad la objetividad «material» de las obras culturales que dicen esa humanidad? Si lo económico se objetiva en bienes y formas del tener, y lo político en instituciones y en todas las formas del poder, la humanidad hiper-económica e hiper-política se proclama en unos monumentos que dan testimonio de esa búsqueda de reconocimiento: las «obras» de arte y de la literatura así como, en general, las obras del espíritu, en la medida en que no reflejan sólo un medio y una época sino que investigan las posibilidades del hombre, son los auténticos «objetos» que ma-

6. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* trad. cast. cit., p. 103.
7. *Ibid.*, p. 103.

nifiestan, con su universalidad concreta, la universalidad abstracta de la idea de humanidad.

Así prosigue la objetividad, del tener al poder y del poder al valer; la objetividad del tener está siempre adherida a la de las cosas: debido a su carácter «disponible», los bienes económicos están en el mundo como cosas; la objetividad del poder ya es la de una relación humana, que se convierte en objetiva por institución, pero vinculada con las cosas por el poder físico de coerción que encarna el poder moral de exigir; la objetividad cultural es la relación misma del hombre con el hombre, representada en la idea de humanidad; únicamente los testimonios culturales le confieren la densidad de las cosas en forma de monumentos que existen en el mundo: pero esas cosas son «obras». Esta objetividad de la idea del hombre, material y formal, es la que engendra una afectividad a su medida: el ciclo de los sentimientos de estima.

¿Cuál es, entonces, el momento del sentimiento de la estima de sí? Si nuestro análisis de la objetividad correspondiente es exacto, la estima de mí mismo que busco mediante el aprecio del otro no es de distinta naturaleza que la estima que yo le tengo a él; si lo que estimo en el otro y en mí mismo es la humanidad, me estimo a mí mismo como un tú para el otro; me estimo en segunda persona; entonces, el amor por uno mismo no es, en su textura esencial, diferente de la simpatía; lo cual quiere decir que los sentimientos reflejos no son diferentes de los sentimientos intencionales: me quiero como si fuera otro; esa «alteridad», unida al sentimiento de valorización, marca la diferencia entre la estima de sí mismo y el apego a la vida, tal y como surge en las situaciones catastróficas que ponen mi vida en peligro de muerte. El apego a la vida, el egoísmo «vital», es una relación corta, inmediata de mí conmigo mismo. La estima de uno mismo, el egoísmo «tímico», es una relación indirecta, mediata, de mí conmigo, pasando por la mirada valorativa del otro. Y, debido a que la relación con uno mismo es una relación con el otro interiorizada, la opinión y la creencia son el alma de ella; el valor no es algo que se vea ni se sepa, sino algo que se cree. Yo creo que valgo a ojos de otro que aprueba mi existencia; en última instancia, ese otro soy yo mismo. Esa creencia —esa confianza, ese crédito—, en la medida que me afecta, constituye el sentimiento mismo de mi valor. Ese afecto apreciativo, ese aprecio afectivo, es el punto álgido al que puede elevarse la conciencia de sí en el *thymós*.

Esta constitución del sentimiento a partir del objeto puede, a su vez, servir de guía en el laberinto de la psicología de los sentimien-

tos que gravitan en torno al valor del yo, y que se traslucen solamente a través de unas modalidades pasionales más o menos aberrantes; pero una estima vivida en una creencia es lo que puede equivocarse, más que ninguna otra cosa: porque es creído, el valor del yo se puede fingir, alegar, aparentar; también se lo puede desconocer, contestar y denunciar; y también despreciar, rebajar, vilipendiar, humillar; y cuando, con razón o sin ella, se desconoce, la falta de aprecio se puede compensar sobreestimándose a sí mismo o subestimando al otro y sus valores: agresividad, represalias, resentimiento, venganza, constituyen otras tantas respuestas al desconocimiento, que sólo comprendo por el afán de reconocimiento. Se puede intentar así una filiación de distintas significaciones efectivas a partir del núcleo de las creencias que mantienen el sentimiento del valor personal; recurrimos implícitamente a esta génesis del sentido afectivo cuando tratamos de comprender al otro o a nosotros mismos: porque lo que comprendemos no es al otro o a nosotros mismos, sino el contenido de la creencia, el *nóema* del sentimiento de valor en el que el yo y el otro se constituyen.

La posibilidad de una patología de la estima se inscribe así en la naturaleza misma de la estima en tanto que opinión; no hay nada más frágil, nada más fácil de vulnerar que una existencia que se encuentre a merced de una creencia; y se comprende que el «sentimiento de inferioridad» haya podido servir de hilo conductor en la génesis de las neurosis. Cualquiera que sea la importancia de ese sentimiento en la etiología de las neurosis, es preciso insistir en que las formas patológicas de la propia estima no *se comprenden* más que a partir de sus formas no-patológicas y propiamente constitutivas.

Otro tanto es preciso decir de las perversiones propiamente morales de este sentimiento; su carácter de creencia torna posibles sus corrupciones: lo que se cree, se supone; y la presunción de lo que se supone puede convertirse en la presunción del presuntuoso. Pero el objeto de la estima precede a la Nada de la gloria. Entre la propia estima y la vana gloria media toda la distancia que separa la posibilidad del mal del acontecimiento del mal: es preciso que el hombre esté *ciego* para que la vanidad llegue a pervertir la creencia y para que la búsqueda de reconocimiento se transforme en pasión por el honor. Esa ceguera procede de otra parte; no es constitutiva, sino aberrante. Por consiguiente, no es el amor patológico de sí —en el sentido kantiano de la patología— el que da razón del sentimiento, sino el sentimiento originario es el que hace posible la patología en todos los sentidos de la palabra.

4. *La fragilidad afectiva*

La fragilidad es el nombre que toma, en el ámbito afectivo, la «desproporción», cuya exégesis vamos realizando a través del conocer, del obrar y del sentir. La fragilidad es la dualidad humana del sentimiento; buscamos un primer indicio de esta fragilidad en la diferenciación entre el placer y la dicha que *coronan* el deseo vital y el deseo intelectual; con esta primera aproximación de la idea de fragilidad afectiva, tomemos una indicación sobre el modo de proseguir con nuestra reflexión. Si la *epithymía* y el *éros* se desdoblan a la manera de dos estilos de culminación, esa disparidad entre el placer y la dicha hay que buscarla ahora en el modo como terminan y culminan las demandas «tímicas» —tener, poder, valer—. ¿Poseen dichas demandas su propio estilo de culminación? y ¿cómo expresa ese estilo la dualidad del placer y de la dicha?

Por consiguiente, el modo en que culmina el *thymós* pone de manifiesto su posición inestable entre lo vital y lo espiritual; ¿dónde terminan efectivamente las demandas de posesión, de dominación, de opinión?

Resulta notable que el Sí nunca esté garantizado: la triple demanda en la que se busca a sí mismo nunca culmina; mientras que el placer es una especie de reposo provisional, como tan categóricamente lo estableció Aristóteles, y mientras que la dicha sería por antonomasia un reposo duradero, el *thymós* está inquieto. En la medida en que el «corazón» es el *thymós*, el corazón es esencialmente lo que está inquieto dentro de mí. ¿Cuándo tendré suficiente?, ¿cuándo se establecerá mi autoridad suficientemente?, ¿cuándo seré suficientemente apreciado, reconocido?, ¿en todo esto, dónde está la «suficiencia»? Entre la finitud del placer, que clausura un acto bien delimitado y lo sella con su reposo, y lo infinito de la dicha, el *thymós* desliza algo indefinido y, con él, la amenaza que conlleva una búsqueda sin fin.

Toda la acción humana lleva la marca de ese indefinido; el *thymós* trastoca la estructura de los actos de nivel vital caracterizados por un ciclo de carencia o de soslayamiento, de dolor, de puesta en marcha, de culminación, de placer o de dolor; los criterios de «saciedad», los únicos que permitirían conferir un sentido riguroso a la idea de regulación afectiva, ya no se pueden administrar; la «saciedad» se alcanzaría si todas las tensiones se pudiesen saturar completamente. La acción, en la medida en que se desarrolla bajo el signo de las tres demandas fundamentales del ser-yo, es por principio un movimiento perpetuo; la descripción tomista y

cartesiana del ciclo amor-deseo-placer se torna inutilizable; ya no basta con prolongar ese ciclo, ni con introducir en él ciertos plazos; es preciso abrirlo; ya no hay ninguna acción terminal; todas las acciones se han vuelto extrañamente intermedias.

Una vez más se ve lo insuficiente que resulta cualquier complicación del esquema cíclico por medio de lo «arduo», de lo «difícil», del «obstáculo»; pues el obstáculo es asimismo una peripecia de las acciones con terminación finita; el obstáculo está ligado a una de las modalidades de la relación medio-fin, a la modalidad de «el acceso»; a diferencia del instrumento, que también es una modalidad de la relación medio-fin, el acceso presenta la doble valencia de lo deseable y de lo temible; pero esa ambigüedad no basta para crear una situación humana radicalmente diferente del medio animal; la noción de objetivo finito sigue caracterizando la relación del obstáculo con la meta a la que se apunta y cuyo acceso éste bloquea. En términos más generales todavía, las mediaciones «técnicas» prolongan los itinerarios del deseo intercalando intermedios preparatorios, pero las mediaciones técnicas remiten por último a unos fines determinados.

La novedad de los deseos de tener, de poder y de valer consiste en que tienen un término indeterminado; el deseo del deseo carece de fin. En cuanto un deseo cualquiera es atravesado por ese deseo del deseo, surge una situación propiamente humana; entonces el triunfo, el éxito, no dejan de ser parciales, relativos a unas «tareas» que destacan sobre un fondo de capacidad de deseo no saturada; tenemos impulso para ir más lejos. Ocurre incluso algo extraño: cuanto más precisos se tornan los medios, tanto más evasivos se tornan nuestros fines al cargarse de aspiraciones interhumanas; ese contraste entre la tecnicidad de los medios y la indeterminación de los fines contribuye a reforzar ese sentimiento de inseguridad que invade las acciones a las que no se les puede asignar término. Esa capacidad residual de deseo cambia incluso el carácter del placer y del dolor, que pasan de ser términos a convertirse en inicios de una actividad que reacciona ante el fracaso y el éxito; de esta forma, la acción humana recobra impulso y se alimenta por sí misma, arrastrada hacia delante por sus insaciables demandas.

Adquiere así su carácter de *Streben*; para el *conatus* humano, el placer y el dolor ya no son sino un alto en el camino; entonces, los sentimientos del obstáculo, la esperanza y el temor, la timidez y la osadía, se enrolan al servicio del sentimiento específico de la acción indefinida: la valentía es la reacción segunda ante el éxito y el fracaso; ahora bien, la valentía es otro nombre del *thymós* o del corazón.

La fragilidad del sentimiento, que se nos puso de manifiesto, en un primer momento, con la disparidad entre el placer y la dicha, se ha resumido así en el término intermedio, en la indeterminación del *thymós*. Es preciso ir más lejos: el *thymós* no sólo está «situado entre» lo vital y lo espiritual, sino que, respecto a ellos, es lo «mixto».

La fragilidad afectiva se expresará, por consiguiente, en los intercambios entre, por una parte, las demandas indefinidas del yo y las tensiones cíclicas, finitas, de nivel vital y, por otra, entre esas mismas demandas tímicas y el deseo de la dicha: en esas complejas endosmosis es donde se ejerce la «mediación» del *thymós*.

Consideremos, en primer lugar, las conexiones entre lo vital y lo humano: todo lo que, en nosotros, puede llamarse —en un sentido impropio— «instinto», debido a la filiación del animal con el hombre, es manipulado, transmutado y trasladado a un nivel de humanidad por la triple demanda que nos convierte en hombres. El caso más notable, en este sentido, es el de la sexualidad; la sexualidad se convierte en sexualidad humana, en la medida en que la demanda propiamente humana la atraviesa, la retoma y la impregna; por eso, siempre se aprecia en ella cierto tinte de posesión, cierto matiz de dominio y también una búsqueda de reconocimiento mutuo; esta última implicación de la sexualidad humana es incluso la que introduce la reciprocidad en una relación que, por sus raíces biológicas, es radicalmente asimétrica y que el deseo de posesión y de dominio empiezan a humanizar, aunque a costa de la igualdad; toda la riqueza de la sexualidad está ahí, en ese complejo juego de lo vital y de lo humano, a su vez tan distinto. Como consecuencia de esto, la satisfacción sexual ya no puede ser solamente placer físico; a través del placer, más allá del placer y, a veces, mediante el sacrificio del placer, el ser humano persigue la satisfacción de demandas que sobrecargan «el instinto»; lo indefinido entra así en él, a la par que se humaniza; de cíclico, el instinto se torna abierto y sin fin; todo el mito de don Juan procede de ahí.

Por el contrario, esa integración y mutación de lo vital en lo humano tiene como contrapartida una recarga del *thymós* en la *epithymía*; esto es lo que sugería Platón al decir que el *thymós* lucha con el deseo. Me parece que se podría reinterpretar, a partir de esta idea tomada de Platón, la noción freudiana de la libido. La libido es a la vez *epithymía* y *thymós*, deseo y corazón; cuando Freud dice que la libido es sexual sin ser específicamente genital, sitúa muy acertadamente toda su investigación antropológica en esta región indefinida donde la cópula también es apareamiento, donde el deseo del sexo contrario es deseo del semejante; lo que

Freud llama «principio del placer» ya es esa mezcla de lo vital y de lo humano, pero con un predominio de lo vital; la diferencia de los papeles sexuales es esencial para la libido pero, a través de esos papeles, lo que hay es un deseo ilimitado de afecto que persigue su propio sueño; la fragilidad de esos sentimientos se debe a esa doble relación: el deseo genital se sublima como ternura más allá del sexo, mientras que el deseo de reconocimiento, al encarnarse en la ternura, adquiere un tinte sexual. Por eso, la sexualidad ocupa un lugar excepcional en la antropología; la sexualidad es el lugar de la ternura, a la vez profundamente instintiva y profundamente humana; realiza hasta el extremo el deseo del deseo del otro, que es indivisiblemente *epithymía* y *thymós*.

Pero, al mismo tiempo que el *thymós* padece la atracción de lo vital, padece también la de lo espiritual; se dibuja así un nuevo «mixto», donde no resulta ilegítimo reconocer la trama afectiva de las grandes pasiones.

No es casual que se hayan formulado juicios tan dispares y tan irreconciliables sobre las pasiones; hay distintos modos de pasividad; cualquier sentimiento, en la medida en que *afecta* al yo, es un padecer; por respeto a esa pasividad del afecto, los antiguos tratados de las pasiones abarcaban, con su título, todo el ámbito que denominamos aquí sentimiento; nosotros no hablamos de la pasión en ese sentido; reservamos el nombre de pasión a una clase de sentimientos de la que no se puede dar cuenta ni por medio de una simple derivación de los sentimientos vitales, ni por cristalización de la emoción ni, en general, dentro del horizonte del placer. Pensamos más bien en esas grandes peripecias que constituyen la dramaturgia de la existencia humana: los celos de Otelo, la ambición de Rastignac. Resulta demasiado evidente que en modo alguno son unas complicaciones de esas «pasiones» fundamentales que la tradición ha denominado amor, odio, deseo, esperanza, temor, audacia, timidez; late en ellas una intención trascendente que sólo puede proceder de la atracción infinita de la dicha. Sólo un objeto susceptible de representar la totalidad de la dicha puede absorber tanta energía, elevar al hombre por encima de sus capacidades ordinarias y hacerle capaz de sacrificar su placer y de vivir dolorosamente. Pero tampoco se da cuenta de las grandes pasiones —quiero decir: de la grandeza de la pasión—, recurriendo demasiado precipitadamente a un principio de «sinrazón», de «ilusión», a una vanidad que sería la expresión inmediata de un principio del mal. La suma de un principio de placer y de un principio de ilusión no constituye la pasión: «nada grande —dice Hegel— se realizó ni se podría realizar

jamás sin las pasiones. Una moralidad muerta, e incluso con demasiada frecuencia una moralidad hipócrita, es la que se alza contra la pasión por el mero hecho de ser pasión»[8]. La desmesura implica la grandeza: la esclavitud de las pasiones es la modalidad degradada de la vida apasionada; el «padecer» de fascinación, de cautiverio y de dolor resultaría incomprensible si la alienación pasional no coincidiese con una grandeza originaria, con un impulso, con un movimiento de trascendencia, a partir de los cuales puede haber «ídolos» de la dicha. La pasión-afecto y la pasión-sinrazón no dan cuenta, ninguna de las dos, de ese movimiento de trascendencia de las «grandes» pasiones. Por consiguiente, hay que vincular la pasión con el deseo de felicidad y no con el deseo de vivir; en efecto, el hombre pone en la pasión toda su energía, todo su corazón, porque un tema de deseo se convierte para él en todo; ese «todo» es la marca del deseo de felicidad: la vida no quiere todo; la palabra «todo» no tiene sentido para la vida, sino para el espíritu: el espíritu es el que quiere el «todo», el que piensa el «todo» y el que sólo descansaría en el «todo».

Pero la pasión tampoco es una vaga espera de la dicha, una exigencia en el sentido kantiano. En la pasión veo lo «mixto» del deseo ilimitado que hemos denominado *thymós* y del deseo de la felicidad. Si el apasionado quiere «todo», localiza su «todo» en uno de esos objetos que vimos constituirse correlativamente al yo de la posesión, de la dominación y de la valoración; por eso, preferiría hablar de la esquematización de la dicha en el impulso y en los objetos del *thymós*; uno de esos objetos de pronto representa, en una especie de inmediatez afectiva, el todo de lo deseable; se diría que lo infinito de la dicha desciende hasta lo indefinido de la inquietud; el deseo del deseo, alma del *thymós*, brinda, a la aspiración sin objeto de la dicha, sus objetos de referencia como imagen, como representación visible. Ahí está la fuente, ahí está la ocasión de toda equivocación, de toda ilusión. Pero esa equivocación, esa ilusión presuponen algo más originario que denomino la representación afectiva de la dicha en el *thymós*.

De esa representación afectiva de la dicha en el *thymós* extrae la pasión toda su fuerza organizadora, toda su acción dinamizante; pues, por una parte, la pasión recibe del Eros toda su capacidad de entrega, de *abandono*; por otra, la pasión recibe, extrae del *thymós* toda su *inquietud*. Ese abandono y esa inquietud indefinida son

8. *Filosofía del Espíritu*, Observación acerca del § 474.

anteriores al infinito malo de la locura pasional y están unidos en un grado de profundidad que implica esa locura. Ya conocemos el momento de abandono: procede de la participación en una Idea, en un Nosotros, en los que reconocimos la esencia del deseo espiritual; una vida pasional es una vida entregada, consagrada a su tema; esa «pasividad» es más originaria que el cautiverio y que el sufrimiento pasional; en este primer «padecer» se injertan todas las otras modalidades pasivas de la pasión. Por otra parte, ese abandono, en el que se reconoce al genio del *Éros*, se combina con la inquietud propia de la temática del *thymós*: el apasionado compromete toda su capacidad de dicha con los «objetos» en donde se constituye un Sí; ese trasladar la totalidad a los «objetos» del ciclo del tener, del poder, del valer constituye lo que denominamos la esquematización de la dicha en los temas del *thymós*.

Dicha esquematización, que prolonga en cierto modo en el sentimiento la de la imaginación trascendental, es lo originario que presupone todo delirio pasional. Solo un ser que quiere el todo y que lo esquematiza en los objetos del deseo humano puede equivocarse, es decir, considerar su tema como lo *Absoluto, olvidar* el carácter simbólico del vínculo de la dicha con un tema de deseo: ese olvido convierte al símbolo en ídolo; la vida apasionada se convierte en existencia pasional. Ese olvido, ese nacimiento del ídolo, de la servidumbre y del sufrimiento pasional incumben a una hermenéutica de las pasiones que realizaremos en otro lugar; pero resultaba necesario mostrar el punto de impacto de las pasiones en un afecto originario que es el lugar mismo de la falibilidad. La entrega inquieta del apasionado es como la inocencia primordial de lo pasional y, al mismo tiempo, la fragilidad esencial de donde procedió. En la relación del apasionado con lo pasional es donde se comprende, mejor que en ninguna otra parte, que las estructuras de falibilidad son el suelo previo de la culpa.

La función universal del sentimiento consiste en unir; el sentimiento une lo que el conocimiento separa; el sentimiento me une a las cosas, a los seres, al ser; mientras todo el movimiento de objetivación tiende a contraponerme un mundo, el sentimiento une la intencionalidad, que me lanza fuera de mí, con el afecto gracias al cual me siento existir; por eso, aquél siempre está más acá o más allá de la dualidad del sujeto y del objeto.

Pero, al interiorizar todos los lazos del yo con el mundo, el sentimiento suscita una nueva escisión, de mí conmigo mismo. Hace

patente la dualidad de la razón y de la sensibilidad que hallaba en el objeto un punto de reposo; disloca el yo en dos aspiraciones afectivas fundamentales, la de la vida orgánica, que se consuma en la perfección instantánea del placer, y la de la vida espiritual, que aspira a la totalidad, a la perfección de la dicha.

Esta desproporción del sentimiento suscita una nueva mediación, la del *thymós*, del corazón; esta mediación corresponde, en el ámbito del sentimiento, a la silenciosa mediación de la imaginación trascendental en el ámbito del conocimiento; pero, mientras la imaginación trascendental se reduce, toda ella, a la síntesis intencional, al proyecto del objeto frente a nosotros, esta mediación se refleja en sí misma en una demanda afectiva indefinida, en la que se atestigua la fragilidad del ser humano. Se ve, entonces, que el *conflicto* radica en la constitución más originaria del hombre; el objeto es síntesis, el yo es conflicto; la dualidad humana se supera intencionalmente en la síntesis del objeto y se interioriza afectivamente en el conflicto de la subjetividad. Aunque sea verdad que los conflictos reales que marcan la historia afectiva son, en el sentido propio de la palabra, accidentes, hechos de coincidencia entre nuestro esfuerzo, nuestra capacidad de afirmación y las fuerzas de la naturaleza, del medio familiar, social y cultural, sigue en pie que ninguno de esos conflictos externos se podría interiorizar si un conflicto latente de nosotros con nosotros mismos no los precediese, ni los recogiese, ni les confiriese la nota de interioridad que, desde el origen, los caracteriza. Ningún conflicto entre nosotros mismos y cualquier instancia susceptible de otorgarnos una personalidad prestada podría ser introyectado si nosotros no fuésemos ya esa desproporción entre el *bíos* y el *lógos*, cuyo desacuerdo originario padece nuestro «corazón».

Conclusión

EL CONCEPTO DE FALIBILIDAD

¿Qué se quiere decir cuando se denomina al hombre falible? Esencialmente lo siguiente: que la *posibilidad* del mal moral está inscrita en la constitución del hombre. Esta respuesta exige dos tipos de aclaraciones: cabe preguntarse, en efecto, en qué rasgos de esa constitución originaria del hombre reside, más concretamente, esa posibilidad de fallar; por otro lado, se puede preguntar acerca de la naturaleza de esa posibilidad misma. Examinemos sucesivamente estos dos aspectos del problema.

1. *Limitación y falibilidad*

Una larga tradición filosófica, que alcanzó su expresión más perfecta con Leibniz, afirma que la limitación de las criaturas es la ocasión para el mal moral; en tanto que ocasión para el mal moral, esa limitación merecería incluso el nombre de mal metafísico. Todo nuestro análisis anterior tiende a corregir esa antigua proposición en un sentido preciso: la idea de limitación, como tal, es insuficiente para aproximarse al umbral del mal moral. Cualquier limitación no es una posibilidad de fallar, sino *esa* limitación específica que consiste, para la realidad humana, en no coincidir con uno mismo. Tampoco sirve de nada definir la limitación como una participación en la nada o en el no-ser: se recordará que, *antes* de aclarar la relación de la voluntad con el entendimiento, Descartes elaboró una breve ontología de la realidad humana que consistía en combinar la idea de ser o la de perfecto con «una cierta idea negativa de

la nada, es decir, de lo que está infinitamente alejado de todo tipo de perfección». Así pudo decir: «Soy como un medio entre Dios y la nada». Pero cualquier composición de ser y de nada no es una ocasión para fallar, ya que toda realidad, que no es el ser en cuanto tal, es, en un sentido muy general, «medio entre Dios y la nada». Se comprende que Descartes pudiese contentarse con ese breve esbozo: no se proponía elaborar una ontología de la realidad humana, sino únicamente descartar la hipótesis de que el hombre estuviese dotado de una capacidad positiva de errar, que abogaría en contra de la perfección divina; al mostrar que el hombre está compuesto de ser y de nada, sólo dejaba lugar para la idea de un defecto de ser y atribuía, al mal uso de la voluntad, el aspecto de privación que se añade a ese simple defecto; de esta manera, una breve ontología de la criatura en general bastaba para considerar a Dios inocente, y una filosofía de las facultades para acusar al hombre. Pero, si se emprende la elaboración de semejante ontología, la idea de limitación, considerada en cuanto tal, ya no puede dar cuenta de la idea de falibilidad: lo que necesitamos es un concepto de la limitación humana que no sea un caso particular de la limitación del algo en general; tal y como hizo ver Kant a propósito de las categorías de la cualidad, lo único que hay en la idea de limitación es la síntesis de la posición y de la negación de alguna cosa. Sin embargo, necesitamos un concepto de limitación que sea, de entrada, el de una limitación humana.

La idea de «desproporción» nos pareció que satisfacía esa exigencia de una ontología directa de la realidad humana, que desarrolla sus categorías propias en el marco de una ontología formal del algo en general; el concepto de limitación en general pertenece a semejante ontología formal; pero, por *especificación*, no se pasa de la limitación de alguna cosa a la limitación del hombre; hay que añadir las categorías propias de la realidad humana.

Esas categorías propias de la limitación humana hay que desvincularlas directamente de la desproporcionada relación de la finitud con la infinitud; esa relación es la que constituye el «lugar» ontológico «entre» el ser y la nada o, si se prefiere, el «grado de ser», la «cantidad de ser» del hombre. *Esta relación es la que convierte la limitación humana en el sinónimo de la falibilidad.*

Tratemos de desvincular esas categorías específicas de la limitación humana procediendo a una especie de «deducción trascendental», es decir, de justificación de los conceptos según su capacidad de hacer posible un cierto ámbito de objetividad. Si se pudiese mostrar que esas categorías son la condición de posibilidad de un

determinado discurso sobre el hombre, dichas categorías habrían recibido toda la legitimación que se puede exigir.

Acabaremos de ese modo nuestra tarea de reflexión completa sobre lo patético de la miseria, esclareciendo esas condiciones de posibilidad de un discurso sobre el hombre; por lo demás, el mito de la mezcla y la retórica de la miseria encierran una comprensión implícita, al modo de la «recta opinión», de dichas categorías; esas nociones de «mezcla» y de «intermediario», características de la gran retórica acerca de la condición humana, son ya categorías existenciales, pero presentidas al modo patético; que la reflexión pueda recuperarlas como categorías es algo que el propio Platón nos garantiza cuando pasa del mito de la «mezcla» a la idea del *metaxý*, y de lo «mixto»; la continuidad etimológica del tema retórico de la «mezcla» con la noción dialéctica de lo «mixto» nos garantiza que, en esta tarea, contamos con la gracia del lenguaje.

Tomamos como guía, en esta deducción de las categorías de la falibilidad, la tríada kantiana de las categorías de la cualidad: realidad, negación, limitación. ¿Por qué privilegiar esta tríada en detrimento de las de la cantidad, de la relación y de la modalidad? Porque en ningún lugar desborda la deducción trascendental de forma tan manifiesta una reflexión estrictamente epistemológica referida a la constitución *a priori* del objeto físico, con el fin de aproximarse a una fenomenología trascendental, centrada en la manifestación o la aparición del objeto en general. Lo que Kant dice de los esquemas de la cualidad sugiere por sí mismo la libre utilización que tenemos pensado hacer de las categorías correspondientes: «En el concepto puro del entendimiento, dice Kant, la realidad es lo que corresponde a una sensación en general, por consiguiente, aquello cuya existencia (*ein Sein*) (en el tiempo) designa, por sí mismo, el concepto. La negación es aquello cuya no-existencia (*ein Nichtsein*) (en el tiempo) representa el concepto. La oposición entre ambas cosas se resuelve en la diferencia de un mismo tiempo concebido como tiempo lleno o vacío». Nace así el esquema del grado o del *quantum* de realidad, que no es sino la «cantidad de alguna cosa en tanto que ese algo llena el tiempo» (A 143). Al no preocuparnos la ortodoxia kantiana, no trataremos de transcribir esta tríada en una *ciencia* del grado de sensación[1]; la trasladaremos más bien al plano de una antropología filosófica, con el fin de sistematizar el discurso desarrollado a lo largo de todo este libro.

1. J. Vuillemin, *Physique et Métaphysique kantiennes*, Paris, 1955.

Al pasar de una axiomática de la física a una antropología filosófica, la tríada de realidad, de negación y de limitación puede expresarse en los tres términos siguientes: *afirmación originaria, diferencia existencial, mediación humana.* Nuestro estudio expresa la progresión de esta tríada a través del conocer, del obrar y del sentir; lo que esta dialéctica pone en juego es una determinación cada vez más concreta del tercer término que representa verdaderamente la humanidad del hombre.

En lugar de resumir esta dialéctica concreta, tal y como la hemos desarrollado, vamos a destacar sus conceptos fundadores, con el fin de mostrar cómo *hacen posible* una antropología digna de ser llamada filosófica[2].

Se ve, en primer lugar, que el primer concepto rector de semejante antropología no es, ni puede ser, el de finitud. En esta dialéctica, la finitud es resultado y no origen. En este sentido, hay que dar la razón a Kant cuando plantea, al principio, la idea de un ser racional en general, y después restringe esa idea mediante la diferencia de una sensibilidad, para que aparezca la de un ser *racional finito.* Por eso, en nuestro propio análisis, la primera línea divisoria es aquella que pasa por los tres momentos de la afirmación originaria, a saber, el Verbo, la totalidad práctica o la idea de la dicha, el *Éros* o la dicha sensible al corazón. Del primero de estos momentos al segundo, del segundo al tercero, la afirmación originaria se enriquece y se interioriza: al principio no es más que la vehemencia del Sí afirmativo, que tiene como correlato el «es» significado —o, mejor, sobre-significado— por el Verbo; éste es el momento «trascendental» de la afirmación originaria; ese momento es necesario, pero no suficiente; es necesario para que la capacidad de existir pase del registro del «vivir» al del «pensar»; pero es insuficiente para asegurarnos que *nosotros somos* ese «pensar». Después, nos afirmamos a nosotros mismos en la idea práctica de una totalidad a la que accedemos mediante la comprensión, siempre iniciada y nunca acabada, de todos los designios de todos los hombres y sobre la cual destaca la cerrazón de nuestro carácter. Esa apertura de principio, esa accesibilidad al *érgon*, a la «obra» o al «proyecto» del hombre como tal, funda a la persona brindándole un horizonte de humanidad que no es ni yo ni tú, sino la tarea de tratar a la persona, en mí y en ti, como un fin y no como un medio; no se puede descifrar directamente a la persona sin guiarnos por la idea

2. Sobre todo esto, véase «Négativité et affirmation originaire», en *Aspects de la Dialectique,* Paris, 1956.

de humanidad que confiere una tarea a la persona; en este sentido, la humanidad, entendida como totalidad para hacer-ser, es la condición de posibilidad de la persona; pero aunque la idea de humanidad sea capaz de conducirnos desde lo trascendental hasta lo práctico, todavía no nos dice que nosotros *somos* esa humanidad del pensar. Es el Éros, es el Amor, el que hace que aparezca esa aspiración, inmanente a la obra del hombre, como dicha anticipada en una conciencia de dirección y de pertenencia. El sentimiento es el único que, gracias a su polo de infinitud, me garantiza que puedo «*proseguir mi existencia en*» la apertura del pensar y del obrar; la afirmación originaria es experimentada ahí como Alegría «de existir en» aquello precisamente que me permite pensar y obrar; entonces la razón ya no es algo ajeno: la soy yo, la eres tú, porque formamos parte de ella.

Pero la afirmación originaria no *se torna* hombre sino atravesando esa *negación* existencial que hemos denominado perspectiva, carácter, sentimiento vital. Que el hombre no resulte inteligible más que por participar «en cierta idea negativa de la nada» es algo que sabíamos antes de Descartes, desde el mito platónico de Póros y de Penía; que el hombre sea esa negación misma es algo que aprendimos de Hegel a Sartre. Pero lo que se ha perdido, en el transcurso de esa marcha triunfal de la negación, es su auténtica relación con la capacidad de afirmación que nos constituye; el «para sí» del *hombre* no se resuelve en modo alguno en su oposición al «en-sí» de las *cosas;* semejante oposición entre un «para-sí» anonadante y un «en-sí» reificado mantiene todavía ambos términos como exteriores entre sí y tiende menos a una dialéctica que a una dicotomía entre un «ser» consistente y una «nada» que se desgaja y se aísla; la descripción de los «actos anonadantes» —desde la ausencia hasta el rechazo, la duda y la angustia— da perfectamente cuenta de la promoción del hombre como no-cosa; pero el ser de la cosa que el hombre anonada no es todo el ser; mas contra lo que me sublevo es contra el ser exterior, incluso cuando el «en-sí» representa mi propio pasado muerto, mi ser-devenido, el «habiendo-sido» (*gewesen*) de mi existencia, petrificado en esencia (*Wesen*); si la filosofía contemporánea ha valorado tanto esa nada de ruptura y de aislamiento, es por desconocimiento de la afirmación originaria o, como dice Spinoza, del esfuerzo por existir, idéntico a la esencia actual que es, toda ella, capacidad de *poner* (*ponere*) y no de *quitar* (*tollere*). De lo que se trata, en el ser del hombre, es de este ser. Aquí el ser es afirmación, sí afirmativo, alegría. No recha-

zo ese ser como algo que ha sido, como algo muerto, sino que lo soy y formo parte de él.

La negación existencial es negación de esta afirmación; no existe negación más íntima al ser que ésta; ya no se trata de un retroceso anonadante fuera del habiendo-sido, sino de la manifestación del Verbo en una perspectiva que lo niega, de la totalidad de los fines en un carácter que lo niega, del amor en un apego al vivir que lo niega. Si seguimos el trayecto de esta negación existencial desde fuera hacia dentro, ésta aparece, en primer lugar, como diferencia entre yo y el otro, después como diferencia entre yo y yo, para interiorizarse en la tristeza de lo finito.

La reflexión más elemental sobre la perspectiva contiene resumido todo este proceso del pensamiento, ya que no conozco la perspectiva como tal más que si la transgrede la intención de verdad; pero no compruebo dicha transgresión sino contraponiendo otras perspectivas a la mía; el «varias» de las conciencias no es, pues, una mera pluralidad aritmética; la alteridad de las conciencias es relativa a una identidad y a una unidad primordiales que hacen posible la comprensión del lenguaje, la comunicación de la cultura y la comunión entre las personas; de ahí que el otro no sea sólo distinto, sino mi semejante; por el contrario, esa unidad radical del *lógos* es relativa a la diferencia del *légein*; esta diferencia significa que la unidad de la humanidad no se realiza más que en el movimiento de la comunicación. Así pues, ni la diferencia es absoluta —como si la multiplicidad de las conciencias fuese puramente numérica y su coexistencia meramente contingente—, ni la unidad del ser-hombre es absoluta —como si la causalidad impura de la voluntad mala fuese la única que engendrase la secesión de las conciencias. El hombre es esa unidad plural y comunitaria donde se comprenden la unidad de destino y la diferencia de los destinos, la una gracias a la otra.

Al interiorizarse, la diferencia entre yo y el otro se convierte en diferencia de mí conmigo mismo; ya no se trata de una diferencia entre distintos destinos sino, dentro de un mismo destino singular, entre su exigencia y su propia contingencia. En lenguaje kantiano, la exigencia es la totalidad que la razón «requiere» (*verlangen*); también es, en lenguaje aristotélico, la dicha que el hombre «persigue» (*ephíesthai*) con su acción. Esta exigencia es la que se expresa en la contingencia de un carácter; esta conciencia de contingencia es más íntima a la afirmación originaria de lo que la conciencia de mi diferencia con el otro lo era; ésta descansaba aún en el sentimiento de que la cantidad de realidad que soy deja fuera de sí unas

inmensas posibilidades de humanidad que realizan los otros y *no* yo; el sentimiento de diferencia dejaba la alteridad fuera de mí; el sentimiento de contingencia la interioriza; en él, la exigencia se convierte en su contrario; lo que yo tengo *que-ser* se niega con el sentimiento de que no es necesario que yo sea tal, ni tan siquiera que sea, que era posible que yo hubiese sido otro e incluso que no hubiera sido; este sentimiento no se puede enunciar sin que resulte absurdo puesto que la imaginación de mi ser-otro se erige en el marco de la presencia irrefutable de este cuerpo y de esta vida que, por este hecho, excluye todos los demás posibles; pero precisamente el hecho bruto de existir tal cual, aquí y ahora, cuando se compara con la exigencia de totalidad, se manifiesta como existencia que yo no produzco, que yo no pongo; la existencia descubre que es *solamente* existencia, *defecto de ser-por-sí-misma*; la imaginación, que elabora la posibilidad de haber podido no ser, nos revela ese defecto de ser-por-sí-mismo; yo no he elegido existir; la existencia es una situación dada: esto es lo que enuncia el lenguaje en esa clave racional de la no-necesidad o contingencia; estoy aquí y no era necesario; un ser contingente, que reflexiona sobre su existencia con las categorías de la modalidad, ha de pensarla como no necesaria; y esa no-necesidad exhibe lo negativo envuelto en todos los sentimientos de precariedad, de dependencia, de defecto de subsistencia, de vértigo existencial que proceden de la meditación sobre el nacimiento y sobre la muerte. Se produce así una especie de soldadura entre ese vértigo experimentado y el lenguaje de la modalidad: soy la viva no-necesidad de existir.

Esta no-necesidad de existir es la que vivo en el modo afectivo de la tristeza. «Por tristeza, dice el autor de la *Ética*, entiendo una pasión debido a la cual el alma pasa a una perfección menor». Además de la tristeza que expresa las intermitencias de mi esfuerzo por existir, hay un fondo de tristeza que se puede denominar la tristeza de lo finito. Esa tristeza se alimenta de todas las experiencias primitivas que, por así decirlo, implican la negación: carencia, pérdida, temor, pesar, decepción, dispersión e irrevocabilidad de la duración; en ellas la negación está incorporada de forma tan manifiesta que se puede considerar perfectamente esta experiencia de finitud como una de las raíces de la negación[3]; hay que admitir

3 . No digo que la negación de finitud sea la única raíz de la negación: sin duda hay que renunciar a unificar el origen de la negación. La alteridad, tal y como primero la elaboró Platón, está vinculada con la operación de «distinguir», la cual pertenece

como un hecho primitivo que algunos sentimientos tienen cierta afinidad con la negación en el discurso, porque son negativos; el lenguaje negativo, tal como está constituido en la esfera objetiva, sobre todo por la operación de discriminación, de distinción que separa lo mismo de lo otro, se brinda a expresar esas tonalidades vividas: la necesidad se dice con un «no tengo»; el pesar con un «ya no...»; el deseo impaciente con un «todavía no...»; pero la negación hablada no convendría a estos afectos si no exhibiese algo negativo inscrito debajo de cualquier discurso y que resumimos, según Spinoza, con la hermosa palabra de tristeza. Esa disminución de existencia, que afecta al esfuerzo mismo mediante el cual el alma se afana en perseverar en su ser, puede considerarse muy bien como un afecto primitivo. El sufrimiento, en todas sus formas, exalta ese momento negativo implicado en múltiples afectos; al sufrir, la conciencia se separa, se concentra y se siente negada.

Si ésa es la dialéctica de la afirmación originaria y de la diferencia existencial, resulta comprensible que la «limitación» —tercera categoría de la cualidad en Kant— sea de inmediato sinónima de la fragilidad humana. *Esta* limitación es el hombre mismo. No pienso directamente el hombre, sino que lo pienso como composición, como lo «mixto» de la afirmación originaria y de la negación existencial. El hombre es la Alegría del Sí afirmativo en la tristeza de lo finito.

Lo «mixto» se nos presentó como la manifestación progresiva de la *falla* que convierte al hombre, mediador de la realidad fuera de sí mismo, en una frágil mediación para consigo mismo.

La síntesis del objeto es la síntesis silenciosa del Decir y del Aparecer, pero *dentro* de la cosa misma, en el objeto; aunque esta síntesis pueda llamarse conciencia, no es conciencia de sí; la imaginación trascendental, que la hace posible, sigue siendo un arte oculto en las profundidades de la naturaleza. La síntesis de la persona confiere a lo mixto un sentido práctico y ya no teórico, pero lo mixto sigue siendo una tarea; la mediación se busca a través de las variedades de «medialidad» (*mesótes*) que Aristóteles elabora en la *Ética a Nicómaco*, y que no son tanto el justo medio de la

al pensamiento objetivante: la constitución de la cosa percibida, de la individualidad viva, de la psique singular implica la distinción entre alguna cosa y otra cosa; la distinción objetiva es una raíz de la negación tan primitiva como lo son los afectos negativos que componen la tristeza de lo finito. Volveremos sobre ello en el Libro II.

virtud cuanto el difícil camino de la conciliación práctica que avanza entre unos abismos opuestos, representados por las distintas formas disociadas del obrar; el hombre proyecta una vez más fuera de sí esas «medialidades»; las proyecta en unas obras —obras de artesano, obras de artista, obras de legislador, obras de educador—; esos monumentos, esas instituciones prolongan la síntesis de la cosa; la cosa era *comprendida* en la unidad del Decir y del Ver; la obra está *hecha* en la unidad del Sentido y de la Materia, del Valor y del Trabajo; el hombre, artesano, artista, legislador, educador, está por sí mismo encarnado puesto que la Idea está en sí misma materializada; sobre todo la obra de arte *dura*, porque la Idea que encarna se salva del olvido gracias a los elementos *duros* del cosmos. Pero esta disciplina de lo finito, tan querida por Goethe, no opera la síntesis entre la exigencia y la contingencia más que en un nuevo cara-a-cara del hombre que es, precisamente, la obra. En sí mismo y para sí mismo, el hombre sigue siendo desgarramiento.

Esa fisura secreta, esa no-coincidencia de sí consigo mismo es lo que revela el sentimiento; el sentimiento es *conflicto* y muestra al hombre como conflicto originario; manifiesta que la mediación o limitación es sólo intencional, apuntando a una cosa o a una obra, y que, dentro de sí, el hombre padece distensión. Pero ese desacuerdo que el hombre vive y padece no accede a la verdad del discurso sino al término de una dialéctica concreta que pone de manifiesto la frágil síntesis del hombre como el *devenir de una oposición*: la oposición de la afirmación originaria y de la diferencia existencial.

2. *Falibilidad y posibilidad de la culpa*

Si poder fallar consiste en la fragilidad de la mediación que el hombre opera en el objeto, en su idea de la humanidad y en su propio corazón, se plantea la cuestión de saber en qué sentido esa fragilidad es poder de fallar. ¿Qué poder es éste?

La debilidad torna el mal posible en varios sentidos que cabe clasificar en orden creciente de complejidad, desde la *ocasión* hasta el *origen* y desde el origen hasta la *capacidad*.

En un primer sentido, se dirá que la limitación específica del hombre torna el mal únicamente posible; con la palabra falibilidad, se designa entonces la *ocasión*, el punto de menor resistencia por donde el mal puede penetrar en el hombre; la mediación frágil aparece entonces como simple espacio de aparición del mal. El

hombre centro de la realidad, el hombre ensamblador de los polos extremos de lo real, el hombre microcosmo, es asimismo débil articulación de lo real. Pero, de esta posibilidad a la realidad del mal, hay una distancia, un salto: ése es todo el enigma de la culpa. En el lenguaje de la escolástica, que es también el de Descartes, no hay un camino continuo desde el «defecto» hasta la «privación». En el lenguaje del *Ensayo para introducir en filosofía el concepto de magnitud negativa* de Kant, el mal es «una nada de privación» que implica oposición real, repugnancia efectiva, de la que no podría dar cuenta la idea de fragilidad.

Esta distancia entre la posibilidad y la realidad se refleja en una distancia semejante entre la simple descripción antropológica de la falibilidad y una ética; la primera está más acá del mal, la segunda encuentra la oposición real del bien y del mal. El supuesto previo más fundamental de cualquier ética es, en efecto, que ya hay discrepancia entre lo válido y lo no-válido y que el hombre ya es capaz de lo doble: de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal, de lo bello y de lo feo; la objetividad misma, que en la perspectiva trascendental era simplemente la unidad del sentido y de la presencia, se convierte, en una perspectiva ética, en una tarea que puede alcanzarse o *no*; la objetividad, que es síntesis por antonomasia, se bifurca, en tanto que valor de verdad, en lo válido y lo no-válido. Lo mismo ocurre en la acción; se vio que, por destino, el hombre es mediación entre la exigencia de la dicha y la contingencia del carácter y de la muerte; pero, para la ética, esta mediación es una tarea, la tarea de elaborar una «medialidad», como dice Aristóteles, entre unos extremos malos. El gusto mismo, en el ámbito estético, no deja de implicar un mal gusto contrapuesto a él, aunque se pueda construir la idea del gusto, al modo de la *Crítica del juicio*, sin referencia a su contrario, considerando simplemente el libre juego de las representaciones y del «placer sin concepto». Así pues, la ética, tomada en el sentido más amplio de la palabra, que abarca todo el campo de la normatividad, da siempre por supuesto un hombre que ya malogró la síntesis del objeto, la de la humanidad en él mismo y su propia síntesis de finitud y de infinitud; por eso, la ética se propone «educarle» por medio de una metodología científica, de una pedagogía moral, de una cultura del gusto; «educarle», es decir, sacarle fuera del ámbito donde lo esencial ya se malogró. De esta manera, la filosofía, concebida como ética, presupone no sólo la polaridad abstracta de lo válido y de lo no-válido, sino también un hombre concreto que ya no acertó en el blanco; ése es el hombre con el que se encuentra la filosofía al principio de su

itinerario: el hombre que Parménides arrastra en su viaje más allá de las puertas del Día y de la Noche, el que Platón saca de la caverna por el escarpado camino del Sol, el que Descartes arranca del prejuicio y al que conduce hasta la verdad por la vía de la duda hiperbólica; el hombre, tal como la filosofía lo toma al principio de su itinerario, está extraviado y perdido; ha olvidado el origen.

A partir de ahí, el enigma es el «salto» mismo de lo falible a lo ya degradado; nuestra reflexión antropológica se mantenía más acá de ese salto, pero la ética llega demasiado tarde; para sorprenderlo, habrá que partir de cero, iniciar una reflexión de otro tipo que se centre en la *confesión* que la conciencia hace al respecto y en los *símbolos* del mal mediante los cuales expresa dicha confesión. El hiato metodológico entre la fenomenología de la falibilidad y la simbólica del mal no hace así más que expresar el hiato, dentro del hombre mismo, entre falibilidad y culpa. La simbólica del mal se valdrá entonces de un gran rodeo, al final del cual tal vez será posible reanudar el discurso interrumpido y reintegrar las enseñanzas de esa simbólica dentro de una antropología verdaderamente *filosófica*. En este primer sentido, la falibilidad *no* es, por consiguiente, *más* que la posibilidad del mal: designa la región y la estructura de la realidad que, debido a su menor resistencia, ofrecen un «lugar» para el mal.

Pero, en este primer sentido, la posibilidad del mal y la realidad del mal siguen siendo externas la una a la otra. Sin embargo, en cierto modo, el «salto» mismo, la «posición» misma del mal pueden comprenderse *a partir* de la falibilidad. En un posible segundo sentido de la palabra, se dirá que la desproporción del hombre es la posibilidad del mal: en el sentido de que toda defección del hombre se mantiene en la línea de su perfección, que toda destitución remite a la constitución del hombre, que toda degeneración se basa en una «generación hacia la existencia» —en una *génesis eis ousían*—, por decirlo como el *Filebo* (26,2) de Platón; el hombre sólo puede inventar desórdenes y males humanos; así, dado que el habla es su destino, son posibles el mal de la charlatanería, de la mentira, de la adulación; no puedo imaginarme al sofista sino como un simulacro del filósofo; Platón lo llamaba «fabricante de imágenes»; y Baal sólo puede ser el «ídolo» de Yahvé; lo originario es, por consiguiente, el original, el patrón, el paradigma *a partir* del cual puedo engendrar todos los males mediante una especie de génesis en términos de *pseudo* (en el sentido en que la patología habla de trastornos en hiper-, en hipo-, o en para-); el hombre sólo puede

ser malo según las líneas de fuerza y de debilidad de sus funciones y de su destino.

Sin duda se objetará, al estilo de la crítica bergsoniana de lo posible, que el mal sólo es posible porque es real, y que el concepto de falibilidad marca solamente el golpe de rechazo que produce la confesión del mal que ya está ahí, en la descripción de la limitación humana. Esto es cierto, la culpa es la que recorta, tras ella misma, su propia posibilidad, proyectándola como su propia sombra en la limitación originaria del hombre, y de esta manera hace que ésta parezca falible; es innegable que sólo *a través de* la condición actualmente mala del corazón del hombre se puede discernir una condición más originaria que cualquier maldad: a través del odio y la lucha, se puede vislumbrar la estructura intersubjetiva del respeto que constituye la diferencia de las conciencias; a través del malentendido y la mentira, la estructura originaria del habla revela la identidad y la alteridad de las conciencias; lo mismo ocurre con la triple demanda de tener, de poder y de valer, percibidas a través de la avaricia, de la tiranía y de la vanagloria. En resumen, lo originario se trasluce siempre «*a través de*» lo degradado. Pero ¿qué quiere decir «a través»? La trans-parencia de lo originario a través de lo degradado significa que la avaricia, la tiranía y la vanagloria, primeras en el ámbito del descubrimiento, designan por sí mismas el tener, el poder y el valer como primeros en el ámbito de la existencia; y esas «pasiones», al manifestar las «demandas» en las que arraigan, reciben de éstas, en contrapartida, lo que se podría llamar su índice de degradación; así, el mal de culpa remite intencionalmente a lo originario; pero, en contrapartida, esa referencia a lo originario constituye el mal como culpa, es decir, como ex-travío, como des-viación. No puedo pensar el mal como mal más que «a partir» de aquello de donde degenera. El «a través de» y el «a partir de» son, por consiguiente, recíprocos; y ese «a partir de» es el que permite decir que la falibilidad es la *condición* del mal, aunque el mal sea el indicador de la falibilidad.

¿Esta representación de lo originario se puede, entonces, aislar de la descripción del mal a través de la cual se ha vislumbrado lo originario? Sí, pero solamente de un modo *imaginario*; la imaginación de la inocencia no es más que la representación de una vida humana que realizaría todas sus posibilidades fundamentales sin distancia alguna entre su destino originario y su manifestación histórica. La inocencia sería la falibilidad sin la culpa, y dicha falibilidad no sería sino fragilidad, debilidad, pero en absoluto degradación. Poco importa que yo no pueda representarme la inocencia más que

recurriendo al mito, como un estado acaecido «en otros lugares» y «en otros tiempos» que no tienen cabida en la geografía ni en la historia del hombre racional. Lo esencial del mito de la inocencia consiste en proporcionar un símbolo de lo originario que se trasluce en la degradación y la denuncia como tal; mi inocencia es mi constitución originaria proyectada en una historia fantástica. Esta imaginación no resulta nada escandalosa para la filosofía; la imaginación es un modo indispensable en la investigación de lo posible. Se podría decir, al estilo de la eidética husserliana, que la inocencia es la variación imaginativa que hace brotar la esencia de la constitución originaria, haciéndola aparecer *en* otra modalidad existencial; la falibilidad aparece entonces como posibilidad pura, sin la condición degradada a través de la cual aparece normalmente. Entonces, decir que el hombre es tan malvado que es imposible saber ya lo que sería su bondad equivale exactamente a no decir nada en absoluto; puesto que, si no comprendo al «bueno», tampoco comprendo al «malvado»; hemos de comprender conjuntamente, y como si estuviesen superpuestos, el destino originario de la «bondad» y su manifestación histórica en la maldad; por originaria que sea la maldad, la bondad es todavía más originaria. Por eso, como se verá, un mito de caída sólo es posible en el contexto de un mito de creación y de inocencia. Si hubiésemos comprendido esto, no nos habríamos preguntado si se puede perder «la imagen de Dios», como si el hombre dejase de ser hombre al volverse malvado; ni tampoco se habría acusado a Rousseau de inconsecuencia cuando profesaba, tercamente, *tanto* la bondad natural del hombre *como* su perversidad histórica y cultural.

Pero el concepto de falibilidad encierra la posibilidad del mal en un sentido más positivo todavía: la «desproporción» del hombre es *poder* de fallar, en el sentido de que ésta hace que el hombre sea *capaz* de fallar. Como dice Descartes: «Si considero que participo de alguna manera de la nada o del no-ser, es decir, en la medida en que yo mismo no soy el ser-soberano, estoy expuesto a una infinidad de faltas, de modo que no debo extrañarme si me equivoco» (Meditación IV). *Estoy expuesto a...* ¿Qué quiere decir esto? ¿Acaso no hay que afirmar el «salto», la «posición» del mal, al mismo tiempo que el «paso», la «transición» de la falibilidad a la culpa?

Como se verá, los mitos de caída que más han insistido en el carácter de ruptura, de posición abrupta del mal, cuentan al mismo tiempo el sutil deslizamiento, la oscura inclinación de la inocencia hacia el mal, como si no pudiese representarme el mal surgiendo en el Instante, sin pensarlo a la vez infiltrándose y progresando en la

Duración. El mal se pone y procede. Ciertamente, a partir del mal como posición, descubrimos el aspecto contrario del mal como *culminación de la debilidad*; pero ese movimiento de la debilidad que cede, simbolizada en el mito bíblico en la figura de Eva, es coextensivo al acto mediante el cual acaece el mal; hay una especie de vértigo que conduce de la debilidad a la tentación y de la tentación a la caída; así, en el momento mismo que «confieso» que lo pongo, el mal parece nacer de la limitación misma del hombre mediante la continua transición del vértigo. Esta transición de la inocencia a la culpa, descubierta en la posición misma del mal, es la que confiere al concepto de falibilidad toda su equívoca profundidad; la fragilidad no es sólo el «lugar», el punto de inserción del mal, ni siquiera sólo el «origen» a partir del cual el hombre degenera, sino que es la «capacidad» del mal. Decir que el hombre es falible es decir que la limitación propia de un ser que no coincide consigo mismo es la debilidad originaria de donde procede el mal. Y, sin embargo, el mal no *procede* de esa debilidad sino porque se *pone*. Esta última paradoja aparecerá en el centro de la simbólica del mal.

Libro II

LA SIMBÓLICA DEL MAL

SIGLAS DE LOS LIBROS BÍBLICOS CITADOS

Am: Amós; 1/2 Cor: Cartas 1/2 a los Corintios; Deut: Deuteronomio;
Ef: Carta a los Efesios; Éx: Libro del Éxodo; Ez: Ezequiel;
Flp: Carta a los Filipenses; Gál: Carta a los Gálatas;
Gén: Libro del Génesis; Is: Isaías; Jer: Jeremías; Job: Libro de Job;
Lev: Levítico; Lc: Evangelio de Lucas; Mc: Evangelio de Marcos;
Mt: Evangelio de Mateo; Neh: Nehemías; Núm: Libro de los Números;
Os: Oseas; Qo: Qohelet (Eclesiastés); Rom: Carta a los Romanos;
Sal: Libro de los Salmos; 1/2 Sam: Libros 1/2 de Samuel;
Sant: Carta de Santiago; Sir: Jesús Sirac (Eclesiástico).

Primera Parte

LOS SÍMBOLOS PRIMARIOS: MANCILLA, PECADO, CULPABILIDAD

Introducción

FENOMENOLOGÍA DE LA «CONFESIÓN»

1. *Especulación, mito y símbolo*

¿Cómo pasar de la posibilidad del mal humano a su realidad, de la falibilidad a la culpa?

Trataremos de captar este paso en el acto, «repitiendo» dentro de nosotros mismos la *confesión* que la conciencia religiosa hace de él.

Esta repetición por vía de imaginación y de simpatía no puede sin duda ocupar el lugar de una filosofía de la culpa: todavía quedará por saber lo que el filósofo hace con ella, es decir, cómo la incorpora a ese discurso sobre el hombre, el cual se inició bajo el signo de la dialéctica de lo finito y de lo infinito. Esta última peripecia ocupará el tercer libro de esta obra; aún no podemos anticipar el sentido de éste al no saber todavía la nueva situación a partir de la cual habrá de determinarse la filosofía[1].

Pero, aunque la «repetición» de la *confesión* del mal humano por la conciencia religiosa no ocupe el lugar de una filosofía, dicha *confesión* pertenece ya, no obstante, al ámbito de su interés, dado que esa confesión es una *palabra*, una palabra que el hombre pronuncia sobre sí mismo; ahora bien, cualquier palabra puede y debe ser «retomada» en el campo del discurso filosófico. Más adelante se dirá cuál es el lugar filosófico, por así decirlo, de esta «repetición» que ya no es religión vivida y que no es aún filosofía. Digamos más bien lo que *dice* esa palabra que hemos denominado la confesión del mal humano por la conciencia religiosa.

1. Véase *infra* la Conclusión: «El símbolo da que pensar».

Parece tentador, en un primer momento, empezar por las expresiones más elaboradas, más racionalizadas de esa *confesión*, con la esperanza de que dichas expresiones sean las más cercanas al lenguaje filosófico, debido precisamente a su carácter «explicativo»; así nos sentiremos inclinados a pensar que con las construcciones tardías de la época agustiniana sobre el *pecado original* es con lo que la filosofía está llamada a medirse. Muchas filosofías clásicas y modernas toman como «dato» religioso, teológico, ese supuesto concepto y reducen el problema filosófico de la culpa a una crítica de la idea de pecado original.

Nada hay más rebelde a una confrontación *directa* con la filosofía que el concepto de pecado original, pues nada hay más engañoso que su apariencia de racionalidad. De ahí que, por el contrario, la razón filosófica deba dejarse interpelar por las expresiones menos elaboradas, más balbucientes de dicha confesión. Por consiguiente, hay que proceder regresivamente y remontarse desde las expresiones «especulativas» hasta las expresiones «espontáneas». Sobre todo, es importante estar convencidos desde ahora mismo de que el concepto de pecado original no está al comienzo sino al final de un ciclo de experiencia viva, la experiencia cristiana del pecado; por lo demás, la interpretación que da de esta experiencia no es sino una de las racionalizaciones posibles del mal radical según el cristianismo; por último y sobre todo, esta racionalización, embalsamada por la tradición y convertida en la piedra angular de la antropología cristiana, pertenece a un período del pensamiento marcado por las pretensiones de la *gnósis* de «conocer» los misterios de Dios y los secretos del destino humano; no es que el pecado original sea un concepto gnóstico; es incluso, por el contrario, un concepto anti-gnóstico; pero pertenece a la época de la *gnósis* en el sentido de que intenta racionalizar la experiencia cristiana del mal radical de la misma manera en que la *gnósis* erigió en «conocimiento» su interpretación pseudo-filosófica del dualismo originario, de la caída de Sofía o cualquier otra entidad anterior al hombre. Esta contaminación por la pseudo-filosofía es la que, en última instancia, nos prohíbe empezar por las nociones más racionalizadas de la confesión.

¿A qué nos remite la especulación?, ¿a la experiencia viva? Todavía no. Detrás de la especulación, bajo la *gnósis* y las construcciones anti-gnósticas, encontramos los *mitos*. Por mito, se entenderá aquí eso que la historia de las religiones distingue hoy en él: no una falsa explicación por medio de imágenes y de fábulas, sino un relato tradicional referido a acontecimientos ocurridos en

el origen de los tiempos y destinado a fundar la acción ritual de los hombres de hoy y, de modo general, a instaurar todas las formas de acción y de pensamiento mediante las cuales el hombre se comprende a sí mismo dentro de su mundo. Para nosotros, que somos modernos, el mito es *solamente* mito, porque ya no podemos ligar aquel tiempo con el de la historia tal y como nosotros la escribimos según el método crítico; ni tampoco vincular los lugares del mito con el espacio de nuestra geografía; por eso, el mito ya no puede ser una explicación; excluir su intención etiológica es el tema de cualquier desmitologización necesaria. Pero, al perder sus pretensiones explicativas, el mito revela su alcance exploratorio y comprensivo, lo que denominaremos más adelante su función simbólica, es decir, su poder de descubrir, de desvelar el vínculo del hombre con lo que para él es sagrado. Por paradójico que parezca, el mito, así desmitologizado gracias a su contacto con la historia científica y elevado de este modo a la dignidad de símbolo, es una dimensión del pensamiento moderno.

Pero ¿qué es lo que de este modo se explora, se descubre, se desvela? No pretendemos dar en este libro una teoría total del mito; nuestra contribución al problema quedará estrictamente limitada a los mitos que hablan del comienzo y del fin del mal; esperamos que esta limitación de principio de nuestra investigación aporte, en contrapartida, una comprensión más rigurosa de la función del mito con respecto a lo que acabamos de denominar, en unos términos intencionadamente vagos, el vínculo del hombre con lo que es sagrado para él; el mal —mancilla o pecado— es el punto sensible y como la «crisis» de ese vínculo que el mito explicita a su manera; al limitarnos a los mitos relacionados con el origen y el fin, tenemos la posibilidad de acceder a una comprensión más intensiva que extensiva del mito. En efecto, dado que el mal es la experiencia crítica por excelencia de lo sagrado, es por lo que la amenaza de disolución del vínculo del hombre con lo que para él es sagrado hace sentir, con la mayor intensidad, la dependencia del hombre respecto de las fuerzas de aquello que para él es sagrado. De este modo, el mito de la «crisis» se convierte al mismo tiempo en el mito de la «totalidad»: al relatar cómo comenzaron las cosas y cómo terminarán, el mito vuelve a situar la experiencia del hombre en un todo que recibe del relato orientación y sentido. Así se ejerce, a través del mito, una comprensión de la realidad humana en su totalidad, por medio de una reminiscencia y de una expectación[2].

2. Para la teoría del mito, véase la Introducción de la Segunda Parte.

¿Empezaremos, pues, por una interpretación de los mitos acerca del origen y del fin del mal? Todavía no. La capa de los mitos a la que remite la especulación pseudo-racional, remite a su vez a una experiencia constituida más abajo que todo relato y que toda *gnósis*; así, el relato de la caída en la Biblia, aunque proceda de tradiciones más antiguas que la predicación de los profetas de Israel, no saca su sentido sino de una experiencia del pecado que es, a su vez, el producto de la piedad judía. La «confesión de los pecados» en el culto, la llamada profética a «la justicia y al derecho» son las que confieren un fundamento de sentido al mito.

De esta forma, la especulación sobre el pecado original remite al mito de la caída; éste, a su vez, remite a la confesión de los pecados; hasta tal punto el mito de la caída constituye tan poco la piedra angular de la concepción judeo-cristiana del pecado que la figura de Adán, situada por el mito en el origen de la historia del mal humano, fue una figura muda para la casi totalidad de los escritores del Antiguo Testamento: Abraham, el padre de los creyentes, el antepasado-fundador del pueblo escogido, Noé, el padre de la humanidad postdiluviana, tienen más eco en la teología bíblica de la historia que la figura de Adán, que, en cierto modo, quedó en suspenso hasta que san Pablo la reanimó, poniéndola en paralelo con el segundo Adán, con Jesucristo. Al mismo tiempo, el «acontecimiento» de Cristo convirtió retroactivamente la caída de Adán en «acontecimiento» similar; por un efecto de retroceso, la historicidad del segundo Adán otorgó al primer Adán una historicidad semejante y, en primer lugar, una individualidad semejante a la de Cristo. La desmitologización del relato de la caída se tornó más urgente debido a esa acción retroactiva de la cristología paulina sobre el símbolo adámico.

Ahora bien, esa dimensión del símbolo sólo se puede recuperar mediante la «repetición» de la experiencia que el mito explicita. Por consiguiente, hay que intentar llegar hasta ella.

Pero ¿es posible dicha repetición? ¿La función mediadora que les hemos reconocido a la especulación y al mito acaso no condena de antemano esta tarea de restauración del fondo pre-mítico y pre-especulativo? La aventura estaría abocada al fracaso si, por debajo de la *gnósis* y del mito, ya no hubiera lenguaje. Pero no es el caso: está el lenguaje de la *confesión*, del cual el lenguaje del mito y el de la especulación constituyen recuperaciones de segundo y de tercer grado.

Este lenguaje de la confesión es la contrapartida del triple carácter de la experiencia que saca a la luz: ceguera, equivocidad, escándalo.

La experiencia que el penitente confiesa es una experiencia ciega: permanece atrapada en la ganga de la emoción, del miedo, de la angustia; este matiz emocional es el que suscita la objetivación en un discurso: la confesión expresa, saca fuera la emoción que, sin ella, se cerraría sobre sí misma, como una impresión del alma; el lenguaje es la luz de la emoción; con la confesión, la conciencia de culpa es llevada a la luz de la palabra; con la confesión, el hombre sigue siendo palabra hasta en la experiencia de lo absurdo de su existencia, de su sufrimiento, de su angustia.

Esta experiencia, por lo demás, es compleja: en lugar de la experiencia sencilla que cabría esperar, la confesión de los pecados pone de manifiesto varias capas de la experiencia; la «culpabilidad», en el sentido preciso de sentimiento de la indignidad del núcleo personal, no es más que la punta de lanza de una experiencia radicalmente individualizada e interiorizada; ese sentimiento de culpabilidad remite a una experiencia más fundamental, la del «pecado», que engloba a *todos* los hombres y que designa la situación *real* del hombre ante Dios, tanto si el hombre lo sabe como si lo ignora. El mito de la caída relata la entrada en el mundo de ese pecado; y la especulación sobre el pecado original trata de erigirlo como doctrina. Pero, a su vez, el pecado es la corrección e incluso la revolución de una concepción más arcaica de la culpa, la de la «mancilla» concebida al modo de una mancha que infecta desde fuera. Culpabilidad, pecado, mancilla constituyen de este modo una diversidad primitiva dentro de la experiencia: el sentimiento, por consiguiente, no sólo es ciego en tanto que es emocional, es también equívoco, está lleno de múltiples sentidos; por eso, requiere una segunda vez el lenguaje, con el fin de dilucidar las crisis subterráneas de la conciencia de culpa.

Por último, la experiencia que el creyente confiesa en la confesión de los pecados suscita para sí un lenguaje por su propia extrañeza; la experiencia de ser uno mismo y de estar alienado respecto de sí se transcribe de inmediato en el plano del lenguaje en el estilo de la interrogación; el pecado, en tanto que alienación consigo mismo, es, tal vez más que el espectáculo de la naturaleza, una experiencia sorprendente, desconcertante, escandalosa: como tal, es la fuente más rica del pensamiento interrogativo. En los Salterios babilónicos más antiguos el creyente pregunta: «¿Hasta cuándo, Señor?, ¿contra qué dios he pecado?, ¿qué pecado he cometido?». El pecado me torna incomprensible a mis propios ojos; Dios está oculto; el curso de las cosas ya no tiene sentido. En la línea de esta interrogación y para responder al no-sentido acechante, el mito

relata «como empezó todo eso» y la *gnósis* elabora la famosa pregunta: *póthen tà kaká*; —¿de dónde proceden los males?— y moviliza todos los recursos de su explicación. Tal vez el pecado sea la ocasión más importante para preguntar, pero también para disparatar a golpe de respuestas prematuras. Pero, al igual que la ilusión trascendental, según Kant, da testimonio por sus dificultades mismas de que la razón es el poder de lo incondicionado, así también las respuestas intempestivas de la *gnósis* y de los mitos etiológicos dan testimonio de que la experiencia más conmovedora del hombre, la de estar perdido en tanto que pecador, conecta con la necesidad de comprender y suscita tomar conciencia por su carácter mismo de escándalo.

En esta triple vía, la experiencia viva de la culpa se otorga un lenguaje: un lenguaje que la expresa, pese a su carácter ciego; un lenguaje que explicita sus contradicciones y sus revoluciones íntimas, un lenguaje, finalmente, que muestra como sorprendente la experiencia de la alienación.

Ahora bien, las literaturas hebrea y helénica atestiguan una invención lingüística que marca las erupciones existenciales de esa conciencia de culpa; al volver a encontrarnos con las motivaciones de esas invenciones lingüísticas, repetimos el paso de la mancilla al pecado y a la culpabilidad: de este modo, las palabras hebreas y griegas que expresan la culpa poseen una especie de sabiduría propia que se trata de explicitar y de tomar como guía en el laberinto de la experiencia viva; no se nos relega, pues, a lo inefable cuando intentamos indagar bajo los mitos del mal; nuevamente desembocamos en un lenguaje.

Es más, la comprensión totalmente semántica que podemos adquirir del vocabulario de la culpa es un ejercicio preparatorio para la hermenéutica de los mitos; es incluso ya una hermenéutica, puesto que *el lenguaje más primitivo y menos mítico ya es un lenguaje simbólico*: la mancilla se dice en el símbolo de la mancha, el pecado, en el de la meta malograda, del camino tortuoso, del paso del límite, etc. En suma, el lenguaje privilegiado de la culpa parece ser, en efecto, indirecto y figurado. Hay en eso algo bastante sorprendente: la conciencia de sí parece constituirse en su intensidad por medio del simbolismo, y sólo elabora una lengua abstracta en segunda instancia por medio de una hermenéutica espontánea de sus símbolos primarios. Más adelante veremos las considerables implicaciones de esta observación. Por el momento, basta con haber establecido que la «repetición» por vía de imaginación y de

simpatía se mueve siempre en el elemento del lenguaje, cuando la reflexión vuelve de la *gnósis* al mito y del mito a las primerísimas expresiones simbólicas puestas en funcionamiento con la confesión de la culpa; esta referencia a unos símbolos primarios permite, desde ahora, considerar los mitos y la *gnósis* como unos símbolos secundarios y terciarios cuya interpretación se basa en la de los símbolos primarios.

Debemos, pues, tomar como un todo el lenguaje elemental de la confesión, el lenguaje desarrollado del mito y el lenguaje elaborado de la *gnósis* y de la contra-*gnósis*. La especulación no es autónoma y el mito mismo es segundo; pero tampoco hay conciencia inmediata de la culpa que pueda prescindir de las elaboraciones de segundo y tercer grado. Lo que hay que comprender es el círculo de la confesión, del mito y de la especulación.

Si, por consiguiente, empezamos por la interpretación de la experiencia viva, no habrá que perder de vista que dicha experiencia es abstracta, a pesar de su apariencia vivida; es abstracta en la medida en que está separada de la totalidad de sentido de la que por razones didácticas es arrancada; tampoco habrá que olvidar que esta experiencia nunca es inmediata: sólo puede *decirse* gracias a unos simbolismos primarios que preparan su reelaboración en el mito y la especulación[3].

2. *Criteriología del símbolo*

Hemos dicho que la confesión se desarrolla siempre en el ámbito del lenguaje; ahora bien, ese lenguaje es esencialmente simbólico. Ninguna filosofía preocupada por integrar la confesión en la conciencia de sí podría, pues, eludir la tarea de elaborar, siquiera a grandes rasgos, una criteriología del símbolo.

Antes de proceder a un análisis intencional directo del símbolo, es preciso calibrar la amplitud y la variedad de sus zonas de emergencia; no se entiende, en efecto, el empleo reflexivo del simbolismo, como aparece, por ejemplo, en el examen de conciencia del penitente de Babilonia o de Israel, salvo remontándonos hasta sus formas ingenuas, donde el privilegio de la conciencia reflexiva se

3. Este segundo tomo no lleva la reflexión más allá del mito; la elaboración de los símbolos especulativos constituirá el objeto del tercer tomo de esta obra; se ve, en efecto, que la *gnósis* entra de inmediato en debate con la filosofía; por consiguiente, ha de ser analizada en el marco de una *filosofía* de la Culpa.

subordina o bien al aspecto cósmico de las hierofanías, o bien al aspecto nocturno de las producciones oníricas, o bien, finalmente, a la creatividad del verbo poético. Estas tres dimensiones —cósmica, onírica y poética— del símbolo están presentes en cualquier símbolo auténtico; el aspecto reflexivo de los símbolos que examinaremos más adelante (mancilla, desviación, errancia, destierro, peso de la culpa, etc.) no se entiende si no va unido a esas tres funciones del símbolo.

El hombre lee lo sagrado primero *en* el mundo, *en* algunos elementos o aspectos del mundo, en el cielo, en el sol y la luna, en las aguas y la vegetación; el simbolismo hablado remite de esta forma a las manifestaciones de lo sagrado, a las hierofanías, donde lo sagrado se muestra en un fragmento del cosmos que, en contrapartida, pierde sus límites concretos, se carga de innumerables significaciones, e integra y unifica el mayor número posible de sectores de la experiencia antropocósmica[4]; por lo tanto, el sol, la luna, las aguas, es decir unas realidades cósmicas, son las primeras que son símbolos; ¿diríamos entonces que el símbolo, debido a su aspecto cósmico, es anterior, incluso ajeno, al lenguaje? En absoluto; ser símbolo, para esas realidades, es reunir en un nudo de presencia un conjunto de intenciones significativas que, antes de dar que hablar, dan que pensar; la *manifestación* simbólica, como *cosa,* es una matriz de significaciones simbólicas en forma de palabras: nunca se termina de *decir* el cielo (por poner el primer ejemplo al que Eliade aplica su fenomenología comparativa); es lo mismo decir que el cielo *manifiesta* lo sagrado que decir que *significa* lo más alto, lo elevado y lo inmenso, lo poderoso y lo ordenado, lo clarividente y lo sabio, lo soberano y lo inmutable; la manifestación a través de la cosa es como la condensación de un discurso infinito; manifestación y significación son estrictamente paralelas y recíprocas; la concreción en la cosa es la contrapartida de la sobredeterminación de un sentido inagotable que se ramifica en lo cósmico, en lo ético y en lo político. De esta forma, el símbolo-cosa es potencia de innumerables símbolos hablados que, a su vez, se anudan en una manifestación singular del cosmos.

Nosotros, por consiguiente, que conocemos sólo símbolos hablados, e incluso únicamente símbolos del sí, no debemos olvidar nunca que esos símbolos, que nos parecerán primarios comparados con las formaciones elaboradas e intelectualizadas de la conciencia

4. M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones,* trad. de A. Medinaveitia, Cristiandad, Madrid, 2000, p. 629.

del sí, están ya en vías de separarse de las raíces cósmicas del simbolismo; el movimiento que vamos a seguir desde el simbolismo de la mancilla hasta el simbolismo del pecado, y después al de la culpabilidad propiamente dicha, constituye al mismo tiempo un progresivo alejamiento respecto del fondo cósmico del simbolismo; el simbolismo de la mancilla todavía está inmerso en lo cósmico; entre lo mancillado, lo consagrado y lo sagrado, las equivalencias y las correspondencias subterráneas son tal vez imborrables; las hierofanías son, en primer lugar, las que, en tanto que esfera de realidad, engendran el «régimen ontológico»[5] característico de lo mancillado; el peligro del alma que, más adelante, la mancilla servirá para simbolizar es, en primer lugar, peligro en presencia de *cosas* que están vedadas a la experiencia profana y a las que no cabe acercarse sin riesgo cuando no se está preparado ritualmente. El tabú no es sino esa condición de los objetos, de las acciones o de las personas «aisladas» y «vedadas» a causa del peligro que implica su contacto[6]. Es precisamente porque el simbolismo de la mancilla está todavía unido por medio de la abundante cabellera de sus raíces a las sacralizaciones cósmicas, porque la mancilla se adhiere a todo lo insólito, a todo lo terrorífico del mundo, a la vez atrayente y repulsivo, por lo que aquél es, finalmente, imposible de agotar y de desarraigar; como se verá, el simbolismo más histórico y menos cósmico del pecado y de la culpabilidad no compensa la pobreza y la abstracción de sus imágenes más que mediante una serie de recuperaciones y de transposiciones del simbolismo más arcaico, pero más sobredeterminado, de la mancilla; la riqueza del simbolismo de la mancilla, incluso cuando dicho simbolismo está plenamente interiorizado, sigue siendo el corolario de su arraigo cósmico.

Estas resonancias cósmicas, incluso en la conciencia reflexiva, sorprenden menos si se considera la segunda dimensión del símbolo, la dimensión onírica; es en el sueño donde se puede captar el paso de la función «cósmica» a la función «psíquica» de los simbolismos más fundamentales y más estables de la humanidad; no se comprendería que el símbolo pudiese significar el vínculo entre el ser del hombre y el ser total, si se contrapusieran entre sí hierofanías, de acuerdo con la fenomenología religiosa; y las producciones oníricas, de acuerdo con el psicoanálisis freudiano o jungiano (al menos aquéllas que, como confiesa el propio Freud, desbordan las

5. *Ibid.*, p. 27.
6. *Ibid.*, p. 84.

proyecciones de la historia individual y se sumergen, más allá de la arqueología privada de un sujeto, en las representaciones comunes de una cultura, e incluso en el folklore de toda la humanidad); manifestar lo «sagrado» *en* el «cosmos» y manifestarlo *en* la «psique» es lo mismo.

Tal vez haya que negarse también a elegir entre la interpretación, que convierte estos símbolos en la expresión disfrazada de la parte infantil e instintiva del psiquismo, y aquélla que distingue en ellos la anticipación de nuestras posibilidades de evolución y de maduración; más adelante tendremos que explorar una interpretación según la cual la «regresión» es el rodeo de la «progresión» y de la exploración de nuestras potencialidades[7]; para ello, hay que ir más allá de la metapsicología freudiana de las «instancias» (yo, ello, superyo) y de la metapsicología jungiana (energetismo y arquetipos) y dejarse instruir directamente por la terapéutica freudiana y por la terapéutica jungiana, que sin duda están dirigidas a distintos tipos de enfermos. La reinmersión en *nuestro* arcaísmo es sin duda el medio indirecto con el que nos sumergimos en el arcaísmo de la humanidad, y esa doble «regresión» es, a su vez, la vía posible de un descubrimiento, de una prospección, de una profecía de nosotros mismos.

Esa función del símbolo como mojón y como guía del «*devenir uno-mismo*» debe vincularse, y no oponerse, a la función «*cósmica*» de los símbolos, tal y como se expresa en las hierofanías descritas por la fenomenología de la religión. Cosmos y Psique son los dos polos de la misma «expresividad»; me expreso al expresar el mundo; exploro mi propia sacralidad al descifrar la del mundo.

Ahora bien, esta doble «expresividad» —cósmica y psíquica— tiene su complemento en una tercera modalidad del símbolo, la imaginación poética. Pero, para entenderla bien, hay que distinguir rigurosamente la imaginación de la imagen, si se entiende por imagen la función de la ausencia, la aniquilación de lo real convertido en un irreal figurado; esta imagen-representación, concebida a partir del modelo del retrato de lo ausente, depende todavía demasiado de la cosa que ella irrealiza; sigue siendo un procedimiento para *hacerse presentes* las cosas del mundo. La imagen poética está mucho más cercana al verbo que al retrato; como lo dice magníficamente Bachelard, ésta «nos sitúa en el origen del ser parlante»; «se convierte en un ser nuevo de nuestro lenguaje, nos expresa convir-

7. H. Hartmann, *Ego Psychology and the Problem of Adaptation* (1939), en D. Rapaport, *Organization and Pathology of Thought*, New York, 1951.

tiéndonos en lo que ella expresa»; a diferencia de las otras dos modalidades hierofánica y onírica del símbolo, el símbolo poético nos muestra la expresividad en su estado naciente; en la poesía, el símbolo es sorprendido en el momento en que es un surgimiento del lenguaje, «en que pone al lenguaje en estado de emergencia»[8], en lugar de ser retomado en su establidad hierática bajo la custodia del rito y del mito, como en la historia de las religiones, o bien en lugar de ser descifrado a través de los resurgimientos de una infancia abolida.

Habría que comprender que no hay tres formas incomunicables de símbolos; la estructura de la imagen poética es asimismo la del sueño, cuando éste extrae de los jirones de nuestro pasado una profecía de nuestro devenir, y la de las hierofanías que hacen manifiesto lo sagrado en el cielo y las aguas, la vegetación y las piedras.

¿Podemos alcanzar esta única estructura mediante un análisis eidético directo, que dé cuenta de esa sorprendente convergencia del simbolismo religioso, del simbolismo onírico y del simbolismo poético? Es posible, hasta cierto punto, poner de manifiesto, mediante un análisis intencional, el principio unificador de la enumeración anterior. Pero, como cualquier reflexión eidética, este análisis intencional consiste solamente en *distinguir* el símbolo de aquello que no lo es, y orientar así la mirada hacia la captación más o menos intuitiva de un núcleo idéntico de sentido.

Procederemos, por consiguiente, mediante una serie de aproximaciones cada vez más concretas de la esencia del símbolo.

1. Es cierto que los símbolos son signos: son expresiones que comunican un sentido; ese sentido se declara con una intención de significar vehiculada por la palabra; aunque los símbolos sean elementos del universo (el cielo, el agua, la luna) o cosas (el árbol, la piedra erigida), es en el universo del discurso donde estas realidades adquieren una dimensión simbólica (palabra de consagración, de invocación, palabra mítica); como muy bien dice Dumézil: «Es bajo el signo del *lógos* y no bajo el del *maná* donde se sitúa hoy la investigación (en la historia de las religiones)»[9].

De la misma manera, el sueño, aunque sea un espectáculo nocturno, está originariamente cercano al habla, puesto que puede ser

8. G. Bachelard, *La poética del espacio,* trad. de E. de Champourcin, FCE, México, 1975.

9. Prefacio a M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, cit.

contado, comunicado. Por último, se ha visto que la imagen poética misma es esencialmente verbo.

2. Pero decir que el símbolo es signo es trazar un círculo demasiado grande que ahora hay que concretar. Todo signo apunta, más allá de sí mismo, a algo y vale para ese algo; pero todo signo no es símbolo; diremos que el símbolo oculta en su aspiración una intencionalidad doble; es decir, lo «mancillado», lo «impuro»: esta expresión significativa presenta una intencionalidad primera o literal que, como toda expresión significativa, implica el triunfo del signo convencional sobre el signo natural; de esta forma, la mancha es el sentido literal de la mancilla; pero ese sentido literal ya es un signo convencional: las palabras «mancha», «sucio», etc., no se parecen a la cosa significada; pero, sobre esa intencionalidad primera, se levanta una intencionalidad segunda que, a través de lo «sucio» físico, apunta a cierta situación del hombre dentro de lo sagrado, que es precisamente el estar mancillado, el ser impuro; el sentido literal y manifiesto apunta, pues, más allá de sí mismo, a algo que es *como* una mancha. Así, en contraposición con los signos técnicos perfectamente transparentes que sólo dicen lo que quieren decir al plantear lo significado, los signos simbólicos son opacos, porque el primer sentido literal, patente, apunta a su vez analógicamente a un segundo sentido que sólo se da en él (volveremos sobre esto para distinguir el símbolo de la alegoría). Esta opacidad constituye la intensidad misma del símbolo, inagotable —como se dirá—.

3. Pero entendamos bien este vínculo analógico del sentido literal y del sentido simbólico. Mientras que la analogía es un razonamiento no concluyente que procede mediante cuarta proporcional: *A* es a *B* lo que *C* es a *D*, en el símbolo, no puedo objetivar la relación analógica que vincula el sentido segundo con el primero; al vivir en el sentido primero soy arrastrado por él más allá de él mismo: el sentido simbólico se constituye en y por el sentido literal, el cual opera la analogía brindando lo análogo. Maurice Blondel decía: «Las analogías se fundan menos en unas semejanzas nocionales (*similitudines*) que en una estimulación interior, en una solicitación asimiladora (*intentio ad assimilationem*)»[10]. Efectivamente, a diferencia de la comparación que *consideramos* desde fuera, el símbolo es el movimiento del sentido primario que hace que participemos del sentido latente y, de esa forma, nos asimila a lo simbolizado, sin que podamos dominar intelectualmen-

10. M. Blondel, *L'Être et les Êtres,* pp. 225-226, citado en Lalande, *Vocabulaire philosophique*, artículo «Analogía» [trad. cast., El Ateneo, Buenos Aires, 1966].

te la similitud. En este sentido, el símbolo es donante; es donante porque es una intencionalidad primaria que da analógicamente el sentido segundo.

4. La distinción entre el símbolo y la alegoría prolonga nuestras observaciones sobre la analogía operada por el propio sentido literal. M. Pépin[11] explicó bien este problema: en la alegoría, el significado primario, es decir, el sentido literal, es contingente, y el significado segundo, el sentido simbólico mismo, es suficientemente externo para ser directamente accesible. Se establece entonces entre los dos sentidos una relación de *traducción;* una vez realizada la traducción, se puede prescindir de la analogía que, en adelante, ya es inútil; sin embargo, la especificidad del símbolo se ha tenido que conquistar lenta y difícilmente sobre la alegoría: históricamente, la alegoría ha sido menos un procedimiento literario y retórico de construcción artificial de pseudo-símbolos que una manera de tratar los mitos como alegorías; éste es el caso de la interpretación estoica de los mitos de Homero y de Hesíodo, que consiste en tratar los mitos como una filosofía disfrazada. Interpretar es, entonces, descubrir el disfraz y, de esa forma, tornarlo inútil; dicho de otra manera, la alegoría ha sido mucho más una modalidad de la hermenéutica que una creación espontánea de signos. Sería mejor hablar, entonces, de interpretación alegorizante que de alegoría. Símbolo y alegoría no están, pues, al mismo nivel: el símbolo es anterior a la hermenéutica; la alegoría es ya hermenéutica; y ello porque el símbolo da su sentido por vía de transparencia, de una manera muy distinta que por vía de traducción; se diría más bien que lo evoca, que lo sugiere en el sentido del *ainíttesthai* griego (de donde procede la palabra «enigma»). Lo da por vía de la transparencia opaca del enigma y no por vía de traducción. Contrapondré, por consiguiente, la *donación del sentido por vía de trans-parencia* en el símbolo a la interpretación por vía de *tra-ducción* de la alegoría.

5. ¿Es preciso decir que el símbolo del que aquí se tratará no tiene nada que ver con lo que la lógica simbólica llama con este nombre? Es incluso el polo opuesto a éste; pero no basta con decirlo, hay que saber por qué; para la lógica simbólica, el simbolismo es el colmo del formalismo: en la teoría del silogismo, la lógica formal ya sustituyó los «términos» por signos que valían para cualquier cosa; pero las relaciones —por ejemplo las expresiones «*todo*», «*algo*», «*es*», «*implica*»— no habían quedado escindidas de

11. M. Pépin, *Mythe et allégorie*, Paris, 1958.

las expresiones lingüísticas corrientes; en la lógica simbólica, estas expresiones son, a su vez, sustituidas por letras, por signos escritos que ya no necesitan decirse y a partir de los cuales es posible calcular sin preguntarse cómo se incorporan a una deontología del razonamiento[12]. Ya no se trata siquiera, entonces, de abreviaturas de expresiones verbales conocidas, sino de «caracteres» en el sentido leibniziano de la palabra, es decir, de elementos de cálculo. Es evidente que el símbolo del que aquí nos ocupamos es todo lo contrario de un carácter: no sólo pertenece a un pensamiento vinculado a sus contenidos y, por consiguiente, no formalizado, sino que el vínculo íntimo que conecta su intención primera con su intención segunda, así como la imposibilidad de otorgarse el sentido simbólico salvo mediante la operación misma de la analogía, convierten al lenguaje simbólico en un lenguaje esencialmente *vinculado*, vinculado a su contenido y, a través de su contenido primario, a su contenido segundo; en este sentido, es lo contrario totalmente del formalismo absoluto. Puede entonces parecer extraño que el símbolo tenga dos usos tan diametralmente opuestos; quizá hubiera que buscar la razón de esto en la estructura de la significación, que es, a la vez, una función de la ausencia y una función de la presencia; función de la ausencia, puesto que significar es significar «en vacío», es decir las cosas sin las cosas, mediante signos sustituidos; función de la presencia, puesto que significar es significar «algo» y, en última instancia, el mundo[13]; por su estructura misma, la significación torna posible a la vez *tanto* la formalización integral, es decir, la reducción del signo al «carácter», y, por último, a un elemento de cálculo, *como* la restitución de un lenguaje pleno, cargado de intencionalidades latentes y de reenvíos analógicos a otra cosa, que *da* a modo de enigma.

6. Último criterio: ¿cómo distinguir el mito del símbolo? Resulta relativamente fácil contraponer mito y alegoría, pero mucho menos distinguir claramente entre mito y símbolo. A veces parece como si el símbolo fuese una forma de entender los mitos de manera no alegórica; símbolo y alegoría serían de este modo actitudes o disposicio-

12. R. Blanché, *Introduction à la logique contemporaine,* Paris, 1957 [trad. cast. de L. de Sesma, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1963]; D. Durbale, *Initiation à la Logique*, Paris, 1957.

13. Sobre la relación, dentro de la significación, entre la «designación» vacía del sentido y la «relación con un objeto» *acerca del cual* se dice alguna cosa, véase E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, II, Primera Investigación, «Expresión y significación», §§ 12-14 [trad. cast. de M. García Morente y de J. Gaos, Alianza, Madrid, 1985].

nes intencionales de la hermenéutica; interpretación simbólica e interpretación alegórica serían entonces dos direcciones de la interpretación, referidas al mismo contenido de los mitos. En contraposición a esta interpretación, entenderé siempre por símbolo, en un sentido mucho más primitivo, las significaciones analógicas espontáneamente formadas e inmediatamente donantes de sentido; así, la mancilla como análoga de la mancha, el pecado como análogo de la desviación, la culpabilidad como análoga de la carga; estos símbolos están en el mismo nivel que, por ejemplo, el sentido del agua como amenaza y como renovación en el diluvio y en el bautismo y que, finalmente, las hierofanías más primitivas. En este sentido, el símbolo es más radical que el mito. Concebiré el mito como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato, y articulado en un tiempo y en un espacio que no se pueden coordinar con los de la historia y de la geografía, según el método crítico; por ejemplo, el destierro es un símbolo primario de la alienación humana; pero la historia de la expulsión de Adán y de Eva del Paraíso es un relato mítico de segundo grado que pone en juego unos personajes, unos lugares, un tiempo, unos episodios fabulosos; el destierro es un símbolo primario y no un mito, porque es un acontecimiento histórico que significa analógicamente la alienación humana, pero la misma alienación se forja una historia fantástica, el destierro del Edén que, en tanto que historia acaecida *in illo tempore*, es mito; se verá que ese espesor del relato es esencial al mito; sin contar con el esbozo de explicación que, en los mitos etiológicos, acentúan aún más su carácter secundario. Volveré sobre este problema al comienzo de la segunda parte de esta *Simbólica del mal.*

3. *La «repetición» filosófica de la confesión*

¿Qué es, para la filosofía, esta repetición de la confesión, tomada en todos sus niveles de simbolización? ¿Cuál es, por retomar la cuestión que quedó en suspenso, su lugar filosófico?

Todavía no estamos buscando la filosofía de la culpa; quizá sólo se trata de una propedéutica; el *mýthos* ya es *lógos*, pero aún hay que retomarlo dentro del discurso *filosófico*. Esta propedéutica se mantiene en el nivel de una fenomenología meramente descriptiva que deja hablar al alma creyente, de cuyas motivaciones e intenciones hace provisión el filósofo; el filósofo no las «siente» en su ingenuidad primera, las «experimenta» de un modo neutraliza-

do, en el modo del como si. En este sentido, la fenomenología es una repetición por vía de imaginación y de simpatía. Ahora bien, esta fenomenología sigue siendo *exterior* a la reflexión plenamente asumida, tal y como se desarrolló en la primera parte hasta llegar al concepto de falibilidad. El problema subsiste: ¿cómo integrar esta repetición por vía de imaginación y de simpatía dentro de la reflexión? ¿Cómo reactivar la reflexión con una simbólica de la libertad sierva?

No estamos en condiciones de responder a esta cuestión que encontrará su solución en el desarrollo mismo, a lo largo de la tercera parte de este trabajo; no obstante, expondremos el principio de esta solución ya al final de este volumen bajo el signo de esta hermosa máxima: *el símbolo da que pensar.* En ese momento diremos por qué hay que renunciar a la quimera de una filosofía sin supuestos previos y por qué hay que partir del lenguaje *pleno.* Pero, desde ahora mismo, podemos decir, con espíritu de veracidad, cual es su principal servidumbre metodológica.

Partir de un simbolismo que ya está ahí es darse algo que pensar; pero es, al mismo tiempo, introducir una contingencia radical en el discurso. En primer lugar, *hay* símbolos; me encuentro con ellos, los encuentro; son como las ideas innatas de la filosofía antigua. ¿Por qué son tales? ¿Por qué son? Son la contingencia de las culturas introducidas en el discurso. Además, no los conozco todos, mi campo de investigación posee una orientación y, por eso, es limitado. ¿Qué le da esa orientación? No sólo mi propia situación dentro del universo de los símbolos sino, paradójicamente, el origen histórico, geográfico, cultural de la cuestión filosófica misma.

Nuestra filosofía es griega de nacimiento. Su intención y su pretensión de universalidad están localizadas; el filósofo no habla desde ninguna parte, sino desde el fondo de su memoria griega, a partir de la cual se alza la pregunta: *tí tò ón*; ¿qué es el ser? Esta pregunta, que primero suena a griego, abarca todas las cuestiones posteriores, incluidas las de la existencia y de la razón, incluidas por consiguiente las de la finitud y la culpa. Esta situación inicial de la cuestión griega orienta el espacio humano de las religiones abierto a la investigación filosófica.

Y no es que ninguna cultura se encuentre excluida por principio; sino que, dentro de este ámbito orientado por la cuestión de origen griego, hay relaciones de «proximidad» y de «distancia» que pertenecen inevitablemente a la estructura de nuestra memoria cultural. De ahí, el privilegio de «proximidad» de las culturas griega y

judía; ambas culturas, que no tendrían nada de excepcional para una mirada que viniera de ninguna parte, constituyen el primer estrato de nuestra memoria filosófica: más concretamente, *el encuentro* de la fuente judía con el origen griego es la intersección fundamental y fundante de nuestra cultura; la fuente judía es el primer «otro» de la filosofía, su otro más «próximo»; el hecho abstractamente contingente de ese encuentro es el destino mismo de nuestra existencia occidental. Puesto que existimos a partir de él, dicho encuentro se ha tornado necesario, en el sentido de que es el supuesto previo de nuestra realidad innegable. Por eso, la historia de la conciencia de culpa en Grecia y en Israel será constantemente nuestra referencia central: constituye nuestro origen más «próximo», dentro de esta economía espiritual de la distancia.

El resto viene dado por este doble privilegio de Atenas y de Jerusalén: todo lo que, «poco a poco», ha contribuido a nuestra génesis espiritual incumbe a nuestra investigación, pero siguiendo las líneas de motivación que expresan lo «próximo» y lo «lejano».

¿Qué quiere entonces decir «poco a poco»[14]? Distintos tipos de relaciones de orientación: relaciones «en intensidad», relaciones «laterales», relaciones «de delante hacia atrás».

En primer lugar, «relaciones en intensidad»: hay temas de la conciencia religiosa que hoy en día se nos muestran como en el espesor y la transparencia de nuestras motivaciones presentes; la concepción de la culpa como mancilla es el mejor ejemplo de éstas; aparece a través de todos nuestros documentos griegos y hebreos. No se puede subestimar la importancia que esta estructura de capas tiene para la conciencia de culpa: como veremos, el psicoanálisis intentará hacer que coincida un arcaísmo lógico con esa «lejanía» cultural. Para esclarecer esa sedimentación de nuestra memoria cultural podemos recurrir a documentos que se refieren a civilizaciones que no pertenecen a esta memoria —civilización africana, australiana, asiática, etc.— y que con frecuencia son civilizaciones contemporáneas; pero la similitud objetiva que la etnología descubre entre ellas, así como nuestro propio pasado, nos permiten utilizar el conocimiento de dichas civilizaciones para diagnosticar nuestro propio pasado abolido o relegado al olvido; únicamente en virtud

14. Ricoeur dice «*de proche en proche*», expresión francesa que nosotros hemos traducido por «poco a poco», a sabiendas, sin embargo, de que con esta traducción no recogemos en absoluto las distintas «relaciones» a las que seguidamente se refiere Ricoeur y que sí puede entrañar el francés [*N. de los T.*]

del valor de diagnóstico que puedan tener con respecto a nuestra memoria, invocaremos el testimonio de la etnología acerca de las conductas y de la conciencia de culpa.

Pero no se pueden explicitar estas relaciones en «intensidad» dentro de nuestra memoria sin hacer surgir asimismo otras relaciones «laterales»; por ejemplo, hoy en día es imposible comprender la fuente hebrea salvo volviendo a situar sus creencias y sus instituciones en el marco de la cultura del Oriente Medio antiguo, algunos de cuyos temas fundamentales repite (tomándolos directamente prestados; por referencia a fuentes comunes o en virtud del paralelismo de las condiciones materiales y culturales) y, sobre todo, modifica profundamente algunos otros; la inteligencia de estas semejanzas y desemejanzas pertenece en adelante a la comprensión *propia* de la fuente hebrea de nuestra memoria, de modo que la cultura del Oriente Medio antiguo pertenece, ella misma, marginalmente a nuestra memoria.

A su vez, estas relaciones en «intensidad» y en «extensión» son retocadas por unas relaciones «de delante hacia atrás»: constantemente, nuestra memoria cultural se renueva retroactivamente debido a los nuevos descubrimientos, al retorno a las fuentes, a las reformas y los renacimientos, que son mucho más que unas formas de revivir el pasado, y que constituyen, por detrás de nosotros, lo que podría denominarse un neo-pasado. Así pues, nuestro helenismo no es exactamente el de los alejandrinos, ni el de los Padres de la Iglesia, ni el de la Escolástica, ni el del Renacimiento, ni el de la *Aufklärung*: basta con recordar el redescubrimiento de la tragedia por los modernos. De esta forma, por efecto retroactivo a partir de la sucesión de los «ahoras», nuestro pasado no deja de cambiar de sentido; la apropiación presente del pasado modifica aquello mismo que nos motiva desde el fondo del pasado.

Dos modalidades de este neo-pasado merecen ser señaladas: la restitución de los intermediarios perdidos y la supresión tardía de la distancia.

El hecho de que semejantes intermediarios se hayan perdido es algo que forma parte de la situación de nuestra memoria. Pero, de pronto, su restitución transforma la comprensión de nosotros mismos a partir de ese pasado lleno de lagunas; de esta manera, el descubrimiento de los manuscritos del desierto de Judá restableció una transición importante del pasado judeo-cristiano; sin embargo, la ignorancia de esta transición formaba parte de las motivaciones de nuestra conciencia hasta una fecha reciente. Los descubrimientos presentes recomponen esa tradición ya constituida, aclaran al-

gunas motivaciones oscuras y, de esta forma, nos proporcionan una memoria nueva.

Una segunda fuente de neo-formaciones en nuestra memoria procede de las modificaciones tardías de la «distancia» entre nuestras fuentes de conciencia; la ciencia de las religiones «acerca» entre sí unas culturas que nunca se han encontrado unas con otras. Pero estos «acercamientos» siguen siendo arbitrarios mientras no se establezcan unos vínculos que engendren grandes obras que renueven nuestro patrimonio, como ocurrió entre la cultura hebrea y la cultura griega, que se encontraron efectivamente de forma decisiva para la constitución de nuestra memoria. Sin embargo, hay culturas que sólo la consideración del sabio ha aproximado entre sí, pero que todavía no se han encontrado, hasta el punto de transformar radicalmente nuestra tradición; éste es el caso de las civilizaciones del Extremo Oriente. Esto explica que una fenomenología *orientada* por la cuestión filosófica de origen griego no pueda darles lo que les corresponde a esas grandes experiencias de la India y de China. Aquí resplandece, además de la contingencia de nuestra tradición, su límite. Hay un momento en que el principio de orientación se convierte en principio de limitación. Se dirá, con razón, que estas civilizaciones «bien valen» la griega y la judía. Pero el punto de vista desde el que se puede ver este valor equivalente no existe todavía, y no existirá eventualmente hasta que una cultura humana universal no haya totalizado todas las culturas. Hasta entonces, ni la historia de las religiones, ni la filosofía pueden ser el universal concreto capaz de abarcar toda la experiencia humana: por un lado, la objetividad de la ciencia, sin punto de vista ni situación, sólo iguala las culturas neutralizando su valor; es incapaz de pensar las razones positivas de su valor equivalente. Por otro lado, la filosofía, tal y como la recibimos de los griegos y perpetuamos en Occidente, seguirá siendo inadecuada a ese universal concreto mientras un encuentro serio y una explicación mutua verdaderamente radical no hagan entrar a estas civilizaciones en el campo de nuestra experiencia y eliminen, al mismo tiempo, su limitación. Ese encuentro y esa explicación mutua, por así decirlo, todavía no han tenido lugar. Han tenido lugar para algunos hombres y algunos grupos, y han constituido el gran asunto de la vida de éstos; pero han seguido siendo esporádicas para nuestra cultura en su conjunto; por eso, hasta ahora no han tenido el sentido de una fundación (como lo tuvo el encuentro de la cuestión griega con la religión hebrea) ni de una recreación (como lo tuvieron los distintos renacimientos y retornos a las fuentes en el seno de la cultura occiden-

tal); su rasgo fenomenológico consiste precisamente en haber seguido siendo esporádicos; de esta manera, la relación de nuestra cultura con el Extremo Oriente sigue siendo una relación con lo «lejano». Nos acercamos sin duda al momento del encuentro fundador y al retoque de una memoria basada en la oposición entre lo «próximo» y lo «lejano»; no estamos en condiciones de imaginar lo que esto significará para las categorías de nuestra ontología, para nuestra lectura de los presocráticos, de la tragedia griega, de la Biblia. Pero hay una cosa que es cierta: sólo entraremos en este gran debate de cada cultura con todas las demás gracias a nuestra memoria; la disminución de la distancia entre nuestra civilización y las que todavía hoy denominamos «lejanas» no suprimirá, pero sí complicará, la estructuración de nuestra memoria. Nunca dejará de ser verdad que nosotros hemos nacido para la filosofía con Grecia y que, como filósofos, nos hemos encontrado con los judíos antes de encontrarnos con los hindúes y con los chinos.

¿Nos extrañaremos, nos escandalizaremos por esta constitución contingente de nuestra memoria? Ahora bien, la contingencia no es sólo la ineludible imperfección del diálogo entre la filosofía y su «otro»; aquélla habita la historia de la filosofía misma; lacera el encadenamiento que esta historia forma consigo misma; es imprevisible el surgimiento de los pensadores y de sus obras; las secuencias racionales hay que distinguirlas, de todos modos, a través de la contingencia. Quien quisiese escapar de esta contingencia de los encuentros históricos y mantenerse fuera del juego en nombre de una «objetividad» no situada conocería todo en último término, pero no comprendería nada; a decir verdad, no buscaría nada, al no preocuparle ningún problema.

Capítulo I

LA MANCILLA

1. *Lo impuro*

El miedo a lo impuro, así como los ritos de purificación están detrás de todos nuestros sentimientos y de todos nuestros comportamientos relativos a la culpa. ¿Qué puede comprender el filósofo de estos afectos y de estas conductas?

Éste se sentiría tentado a contestar: nada. La mancilla misma es apenas una representación y está ahogada en un miedo específico que impide la reflexión; con la mancilla, entramos en el reino del Terror; el filósofo se acuerda entonces del *nec spe nec metu* de Spinoza: no esperar nada para no temer nada; por el psicoanalista, se entera del parentesco de este miedo con la neurosis obsesiva. Por su parte, las purificaciones intentan anular, con una acción específica, el daño de la mancilla; pero ya no podemos coordinar esa acción específica con ninguno de los tipos de acción sobre los que hoy podemos teorizar: acción física, influencia psicológica, toma de conciencia de nosotros para con nosotros mismos. Por último, la representación misma de la mancilla, prisionera de ese miedo, vinculada con esa acción, pertenece a una modalidad de pensamiento que ya no podemos, al parecer, «repetir», ni siquiera «por vía de imaginación y de simpatía». ¿Qué pensamos cuando definimos la mancilla con Pettazzoni: «Un acto que desencadena un mal, una impureza, un fluido, un *quid* misterioso y dañino, que actúa dinámicamente, es decir, mágicamente»[1]?

1. R. Pettazzoni, *La confession des péchés*, 3 vols., trad. fr., Paris, 1931, vol. I, p. 184.

Lo que se resiste a la reflexión es la idea de algo casi material que infecta como una suciedad, que perjudica con unas propiedades invisibles y que, sin embargo, opera al modo de una fuerza en el campo de nuestra existencia, indivisiblemente psíquica y corporal. Ya no comprendemos lo que podría ser la sustancia-fuerza del mal, ni la eficacia de algo que convierte a la pureza misma en una exención de mancilla y a la purificación en una anulación de la mancilla.

¿Es posible «repetir» este sentido de la mancilla? Su carácter irracional sólo permite un acercamiento oblicuo: en un primer momento, utilizaremos la ciencia etnológica sin preocuparnos de apropiarnos de su contenido; la mancilla se nos presentará entonces como un momento *superado* de la conciencia; así comprendemos, por un efecto de contraste, los sentimientos y las conductas que ya no tenemos. Pero esta visión fronteriza del mundo de la mancilla puede preparar, en un segundo momento, una comprensión menos distante de los aspectos de la mancilla que la mantuvieron *lista para* esa superación; es aquí donde tendremos en cuenta la *riqueza simbólica* de esta experiencia de la culpa; pues gracias a su poder indefinido de simbolización todavía estamos vinculados a ella; nos habremos acercado, tanto como resulta posible, a una experiencia que no sólo está superada sino también retenida, y que quizá oculte algo insuperable gracias a lo cual sobrevive a través de mil mutaciones.

Desde un doble punto de vista la mancilla aparece ante nosotros como momento superado de la conciencia de culpa: desde un punto de vista objetivo y desde un punto de vista subjetivo.

Lo que nuestra conciencia no reconoce, en primer lugar, es el repertorio de la mancilla: *aquello que* es mancilla, para la conciencia que vive bajo ese régimen, no coincide ya con lo que es el mal para nosotros. Las variaciones de este inventario son, aquí, el indicio de un desplazamiento de la motivación misma; es porque ya no podemos distinguir en semejantes acciones impuras ninguna ofensa contra un dios ético, ninguna lesión a la justicia que les debemos a los demás hombres, ninguna disminución de nuestra dignidad personal, por lo que éstas están excluidas para nosotros de la esfera del mal.

De esta manera, el repertorio de la mancilla nos parece tan pronto demasiado amplio, tan pronto demasiado reducido o, asimismo, desequilibrado. Nos sorprende, por ejemplo, ver que se denomina mancilla a unas acciones humanas involuntarias o inconscientes, a unos comportamientos animales e, incluso, a unos simples

acontecimientos materiales: la rana que salta dentro del fuego, la hiena que hace sus necesidades cerca de una tienda de campaña. ¿Por qué nos sorprendemos? Porque no distinguimos en absoluto, en esos actos ni en esos acontecimientos, un punto en donde insertar un juicio de imputación personal, o siquiera simplemente humana; hemos de desarraigarnos en una conciencia que no mide la impureza por la imputación de un agente responsable, sino por la violación objetiva de una prohibición.

En cambio, el inventario de la mancilla nos sorprende por sus lagunas: no es raro que el mismo sistema de prohibiciones abunde en unas minuciosas prescripciones dentro de unos ámbitos que, para nosotros, son éticamente neutros y que considere mancillas unos actos que los códigos semíticos y las legislaciones griegas nos enseñaron a calificar como malos: el robo, la mentira, a veces hasta el homicidio. Estas acciones sólo se tornan malas dentro de un sistema de referencia distinto al del contacto infeccioso, en conexión con la confesión de la santidad divina, con el respeto del vínculo interhumano y con la propia estima.

De esta manera, dentro del régimen de la mancilla, el inventario de la culpa es más amplio en lo que concierne a los acontecimientos del mundo en la medida en que es más estrecho en lo que concierne a las intenciones del agente.

Esta amplitud y esta estrechez atestiguan un estadio en donde el mal y la desdicha no se han disociado, en donde el orden ético del mal-hacer no se distingue del orden cosmo-biológico del mal-estar: sufrimiento, enfermedad, muerte, fracaso. Más adelante se verá cómo la anticipación del castigo, en el corazón mismo del miedo a lo impuro, viene a reforzar el vínculo del mal con la desdicha: el castigo recae sobre el hombre como mal-estar y transforma todo sufrimiento posible, toda enfermedad, toda muerte, todo fracaso en signos de mancilla. Así, el mundo de la mancilla engloba, en su orden de lo impuro, las consecuencias de la acción o del acontecimiento impuros; desde ese momento, el corte entre lo puro y lo impuro ignora cualquier distinción entre lo físico y lo ético y se ajusta a la división entre lo sagrado y lo profano, que para nosotros se ha tornado irracional.

Por último, el carácter arcaico, superado, del repertorio de la culpa no sólo se pone de manifiesto con algunos cambios que conciernen a su *extensión*, con algunas sustracciones y algunos añadidos en la lista de las cosas malas, sino también con las variaciones en *intensidad*, con los cambios que afectan al *énfasis de gravedad* de esta o aquella violación de lo Prohibido.

Sorprende, así, la importancia y la gravedad concedidas a la violación de las prohibiciones de carácter sexual en la economía de la mancilla; las prohibiciones del incesto, de la sodomía, del aborto, de las relaciones, en tiempos —e incluso en lugares— prohibidos son tan fundamentales que la inflación de lo sexual es característica del sistema de la mancilla, hasta el punto de que, entre sexualidad y mancilla, parece haberse establecido, desde tiempos remotos, una complicidad indisoluble. Esta preponderancia de las prohibiciones sexuales se torna totalmente extraña cuando se la contrasta con las otras dos características anteriormente descritas: la extensión de la prohibición a unas acciones moralmente neutras y el silencio de esos mismos códigos rituales sobre la mentira, el robo y, a veces, el homicidio. Esta convergencia de rasgos revela que la mancilla de la sexualidad en cuanto tal es un tema ajeno tanto a la ética que procede de la confesión de la santidad divina, como a aquella que se organiza en torno al tema de la justicia o de la integridad de la persona moral. La mancilla de la sexualidad es una creencia de carácter pre-ético, puede volverse ética, lo mismo que la mancilla del asesino puede volverse ética al convertirse en una ofensa contra la reciprocidad del vínculo humano, pero es anterior a toda ética relativa a la segunda persona y se hunde en la creencia arcaica acerca de las virtudes maléficas de la sangre vertida. La comparación entre la sexualidad y el asesinato se sostiene con el mismo juego de imágenes: en ambos casos, la impureza está unida a la presencia de «algo» material que se transmite por contacto y contagio. Más adelante, explicaremos suficientemente lo que resiste, en la conciencia misma de mancilla, a una interpretación literal, realista, incluso materialista del contacto impuro; si, desde el principio, la mancilla no fuera una mancha *simbólica*, no se entendería que las ideas de mancilla y de pureza se hayan podido corregir y retomar en una ética interpersonal que enfatiza los aspectos adquisitivos u oblativos de la sexualidad, en suma, la calidad de la relación con el otro. Esto no quita que, debido a muchos de sus rasgos, la sexualidad mantiene el equívoco de una cuasi-materialidad de la mancilla; en último término, el niño nacería impuro, originalmente contaminado por la simiente paterna, por la impureza de la zona genital materna y por la impureza adicional del parto; no es seguro que semejantes creencias no sigan rondando en la conciencia del hombre moderno y que no hayan desempeñado un papel decisivo en la especulación acerca del pecado original. En efecto, no sólo esta noción sigue siendo deudora de la imaginería general del contacto y del contagio que utiliza para expresar la transmisión de la

tara originaria, sino que, además, está imantada por el tema de la mancilla sexual considerada como lo impuro por excelencia[2].

Esta interpretación-límite, que lleva la mancilla sexual del lado de una impureza material, está reforzada asimismo por el espectáculo de los ritos de purificación que, tanto aquí como por doquier, tienen la significación negativa de una exención de mancilla. Los ritos del matrimonio, entre otros, ¿acaso no tienden a eliminar la impureza universal de la sexualidad delimitando un recinto dentro del cual la sexualidad deja de ser una mancilla, aunque amenaza con volver a serlo si no se siguen las reglas que conciernen al tiempo, a los lugares, a los comportamientos sexuales mismos? Al final de esta línea en la que acabamos de encontrarnos con el tema de la mancilla primordial de la sexualidad, aparece la identidad entre la pureza y la virginidad: lo virgen y lo intacto son solidarios, igual que lo son lo sexual y lo contaminado. Esta doble equivalencia está detrás de toda nuestra ética; constituyendo su arcaísmo más resistente a la crítica. Es esto tan cierto que un aquilatamiento de la conciencia de culpa no podría derivar de una meditación sobre la sexualidad sino de la esfera no sexual de la existencia: las relaciones humanas suscitadas por el trabajo, la apropiación, la política: ahí es donde se formará una ética de la relación con el otro, una ética de la justicia y del amor, susceptible de volverse hacia la sexualidad, de revalorizarla y de transvalorizarla.

2. *El terror ético*

Hasta ahora, se ha considerado la mancilla como un acontecimiento objetivo; hemos dicho que es algo que infecta por contacto. Pero ese contacto infeccioso se vive subjetivamente con un sentimiento específico que pertenece al ámbito del Temor. El hombre entra en el mundo ético por el miedo y no por el amor.

Debido también a este segundo rasgo, la conciencia de lo impuro parece, en efecto, ser un momento inaccesible para toda repetición por vía de imaginación y de simpatía, un momento abolido por el proceso mismo de la conciencia moral. Y, sin embargo, ese temor contiene en germen todos los momentos posteriores, puesto que oculta el secreto mismo de su propia superación; pues aquél ya es temor ético, y no sólo miedo físico, temor a un peligro también ético que, en un nivel superior de la conciencia del mal, será el

2. *Ibid.*, pp. 163-164, 169.

peligro de no poder volver a amar, el peligro de convertirse en un muerto en la ciudad de los fines.

Por eso, el temor primitivo merece ser cuestionado como nuestra más vieja memoria.

El origen de este temor es la vinculación primordial de la venganza con la mancilla. Esta «síntesis» es previa a cualquier justificación; es lo que se presupone en cualquier castigo concebido como expiación vindicativa. Podrá transformarse, extrapolarse, espiritualizarse: se precede a sí misma en todas sus mutaciones y sublimaciones. En primer lugar, lo Impuro se venga; esta venganza podrá reabsorberse en la idea del Orden e incluso en la de la Salvación, pasando por la «Pasión» de un Justo Doliente; la intuición inicial de la conciencia de mancilla permanece: el sufrimiento es el precio por la violación del orden, el sufrimiento debe «satisfacer» la venganza de la pureza.

Tomada en su origen, es decir, en su ganga de terror, esta intuición inicial es la de la fatalidad primordial; el invencible vínculo de la Venganza con la mancilla es anterior a toda institución, a toda intención, a todo decreto; dicho vínculo es tan primitivo que es anterior a la representación misma de un dios vengativo; el automatismo en la sanción, que la conciencia primitiva teme y adora, expresa esa síntesis *a priori* de la ira vengadora; como si la culpa hiriese a la fuerza misma de la prohibición, y como si esa lesión misma desencadenase irremediablemente una reacción. El hombre confesó esa irremediabilidad mucho antes de haber profesado la regularidad del orden natural; cuando, por primera vez, quiso expresar el orden del mundo, lo hizo ante todo en el lenguaje mismo de la retribución; así dice el famoso fragmento de Anaximandro: «El origen de donde proceden los seres es también el término hacia el que avanza su destrucción de acuerdo con la necesidad; porque entre sí se brindan castigo y expiación por su injusticia según el orden del tiempo» (Diels, fragmento B l).

Ahora bien, esta ira anónima, esta violencia sin rostro de la Retribución, se inscribe en el mundo humano con letras de sangre. La venganza hace sufrir. Y, de esta manera, por medio de la retribución, todo el orden físico queda asumido dentro del orden ético; el mal de sufrimiento está sintéticamente vinculado con el mal de culpa; el equívoco mismo de la palabra mal es un equívoco fundado, fundado en la ley de retribución tal y como la descubre, con temor y temblor, la conciencia de mancilla. Ese mal-padecer deriva del mal-obrar, lo mismo que el castigo procede ineludiblemente de la mancilla.

Así, por segunda vez, el mundo de la mancilla es un mundo previo a la escisión entre lo ético y lo físico. La ética se mezcla con la física del sufrimiento, mientras que el sufrimiento se sobrecarga de significaciones éticas.

El sufrimiento puede alcanzar el valor y el papel de síntoma, porque la venganza por la violación de lo prohibido recae sobre el hombre que busca sufrir: si un hombre es desgraciado en la pesca, en la caza, es porque su mujer mantiene relaciones adúlteras; por esa misma razón, la prevención de la mancilla mediante los ritos de purificación adquiere el valor de prevención del sufrimiento; si quieres evitar un parto doloroso o funesto, protegerte contra alguna calamidad (tormenta, eclipse, terremoto), evitar el fracaso de alguna empresa extraordinaria o peligrosa (viaje, superación de obstáculo, caza o pesca), sigue las prácticas que eliminan o conjuran la mancilla.

Esta vinculación entre la mancilla y el sufrimiento, vivida en un estado de «temor y temblor», ha sido tanto más tenaz que, durante mucho tiempo, proporcionó un esquema de racionalización, un primer esbozo de causalidad: si sufres, si estás enfermo, si fracasas, si mueres, es porque has pecado; el valor del sufrimiento como síntoma y detector de la mancilla se convierte en valor explicativo, etiológico del mal moral. Todavía hay más: es la piedad, y no sólo la razón, la que se aferrará desesperadamente a esta explicación del sufrimiento: si es cierto que el hombre sufre porque es impuro, entonces Dios es inocente; de esta forma, el mundo del terror ético guarda en reserva una de las «racionalizaciones» más tenaces del mal del sufrimiento. Por eso, ha sido preciso nada menos que el cuestionamiento de esa primera racionalización y la crisis de la que el Job babilónico y el Job hebreo fueron los admirables testigos, para disociar el mundo ético del pecado y el mundo físico del sufrimiento. Esa disociación ha sido una de las grandes fuentes de angustia de la conciencia humana; pues fue necesario que el sufrimiento se tornase absurdo y escandaloso para que el pecado, por su lado, accediese a su sentido propiamente espiritual; a ese terrible precio, el temor inherente a éste pudo convertirse en temor a no amar suficientemente y disociarse del temor a sufrir, a fracasar, en suma, el temor a la muerte espiritual pudo escindirse del temor a la muerte física. Ésta fue una conquista costosa; el precio que hubo que pagar fue la pérdida de una primera racionalización, de una primera explicación del sufrimiento; fue necesario que el sufrimiento se tornase inexplicable, que se convirtiese en un mal escandaloso, para que el mal de la mancilla se transformase a su vez en

mal de culpa[3]. La figura del justo doliente, imagen fantástica y ejemplar del sufrimiento injusto, constituyó la piedra de toque contra la que fueron a estrellarse las racionalizaciones prematuras de la desdicha: desde entonces, mal obrar y mal padecer ya no se podrán coordinar dentro de una explicación inmediata.

Es, pues, más acá de esa crisis de la primera racionalización, más acá de la disociación de la desdicha (sufrimiento, enfermedad, muerte, fracaso) y de la culpa, donde el temor de lo impuro despliega sus angustias: la prevención de la mancilla se carga con todos los miedos y con todos los dolores; al hombre, antes de cualquier acusación directa, ya se le acusa secretamente de la desdicha del mundo; mal acusado, así es como se presenta el hombre en el origen de su experiencia ética.

Esta confusión entre el sufrimiento y el castigo explica de rebote ciertas características propias de lo prohibido; aunque la prohibición sea previa a la retribución, es esta última la que está anticipada incluso en la conciencia de la prohibición. Una prohibición es mucho más que un juicio de valor negativo, que un mero «esto no debe ser», «esto no se debe hacer»; es incluso más que un «no debes» en el que siento que un índice amenazador está apuntando hacia mí; sobre la prohibición se extiende ya la sombra de la venganza con la que se le pagará si es violado; el «no debes» recibe su gravedad, su peso del: «si no, morirás». Así, la prohibición anticipa en sí misma el castigo del sufrimiento, y la coacción moral de la prohibición lleva implícita la efigie afectiva del castigo. El tabú no es otra cosa: un castigo anticipado y prevenido afectivamente con una prohibición; así, la fuerza de la prohibición es, en el miedo preventivo, fuerza mortífera.

Si nos remontamos todavía más arriba, la sombra que entraña el castigo se extiende sobre toda la región y hasta la fuente misma de las prohibiciones, y ensombrece la experiencia de lo sagrado. Visto a partir de la venganza y del sufrimiento anticipado en la prohibición, lo sagrado aparece como destrucción sobrehumana del hombre; la muerte del hombre está inscrita en la pureza originaria. Y, de esta manera, al temer a la mancilla, el hombre teme la negatividad de lo trascendente; lo trascendente es aquello ante lo cual el hombre no puede subsistir; nadie puede ver a Dios —por lo menos al dios de los tabúes y de la prohibición— sin morir. De ahí, de esa ira y de ese terror, de esa fuerza mortífera de la retribución, le viene a lo sagra-

3. V. Jankélévitch, *Le Mal*, Paris, 1947.

do su carácter de separación; no se puede tocar; porque si lo toca, es decir, si se lo viola, se desencadena como muerte.

3. *El simbolismo de la mancha*

Éstos son los dos rasgos arcaicos —objetivo y subjetivo— de la mancilla: un «algo» que infecta, un temor que anticipa el desencadenamiento de la ira vengadora de la prohibición. Se trata de dos rasgos que ya no podemos comprender sino como los momentos «superados» de la representación del mal.

Lo que no deja de ser sorprendente es que estos dos rasgos nunca serán abolidos simplemente, sino que también serán retenidos y transformados en unos nuevos momentos. Entre los griegos[4], los poetas trágicos y los oradores áticos son los testigos de una reviviscencia de las representaciones y de las prácticas catárticas relacionadas con la mancilla. Si se tratase una vez más de una simple restauración tardía de creencias superadas por el conjunto de la vida, no habría en verdad ningún problema; pero el mundo de la mancilla no perdura sólo en forma de supervivencia: proporciona el modelo imaginativo a partir del cual se construyen las ideas fundamentales de la *purificación filosófica*. ¿Cómo fue posible, por principio, semejante «transposición» de la impureza ritual?

El ejemplo hebreo es todavía más impresionante[5]; se podría argumentar, en efecto, que el hombre griego nunca alcanzó el sentimiento del pecado, en su calidad de tal y con la intensidad de la que únicamente da ejemplo el pueblo de Israel; por eso, no habría tenido más alternativa que la de «transponer filosóficamente» el esquema de la mancilla; pero habría que mostrar por qué precisamente el tema de lo puro y de lo impuro se ha podido prestar a semejante transposición. La experiencia hebrea torna la cuestión todavía más urgente; no es sólo la legislación ritual la que mantiene

4. K. Latte, «Schuld und Sünde in der griechischen Religion»: *Arch. f. Religionswissenschaft* 20 (1920-1921), pp. 254-298; Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs, d'Homère à Aristote*, Paris, 1952; E.-R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, 1956 [trad. cast. de M.ª Araujo, Alianza, Madrid, 1989].

5. W. Eichrodt, *Theologie des alten Testaments*, Leipzig, 1933-1939, vol. III, § 23 [trad. cast., Cristiandad, Madrid, 1975]; S. Herner, *Sühne und Vergebung in Israel*, Lund, 1942; G. von Rad, *Theologie des alten Testaments*, München, 1957, vol. I, pp. 157-165, 249-279 [ed. cast. de L. Alonso Schökel, Sígueme, Salamanca, ⁸2000].

en Israel la creencia de la mancilla, sino la experiencia misma del pecado, de la que, más adelante haremos ver la profunda originariedad respecto de la de la mancilla, que se expresa en el viejo lenguaje de la mancilla; así, el profeta Isaías exclama durante la visión en el templo: «¡Que la desgracia caiga sobre mí! ¡Estoy perdido! —Pues soy un hombre de labios impuros— y mis ojos han visto al Rey, al Señor de los Ejércitos». Y, cuando el serafín hubo tocado sus labios con la brasa del altar: «Ve pues, esto ha tocado tus labios, / tu pecado se ha borrado, / tu iniquidad ha sido expiada» (Is 6, 5-7). Más adelante, en la confesión posteriormente atribuida a David, y que evocaremos más ampliamente en el marco no sólo de la conciencia del pecado, sino del sentimiento de culpabilidad, el salmista suplica: «¡Ten piedad de mí, oh Dios, en tu bondad!, / en tu inmensa ternura, borra mi pecado / lávame de toda maldad / purifícame de mi culpa... / ¡Oh Dios, crea en mí un corazón puro!» (Sal 51). El tema de la mancilla tiene que ser muy potente y muy rico para sobrevivir así a la concepción mágica y ritual que lo planteó en un primer momento.

¿Cómo hubiera podido sobrevivir la imagen de la mancilla si, desde el principio, no hubiese tenido el poder del símbolo?

En verdad, la mancilla nunca ha sido literalmente una mancha; lo impuro nunca ha sido literalmente lo sucio, lo indecente; también es verdad que lo impuro no alcanza el nivel abstracto de lo indigno: de lo contrario, se desvanecería la magia del contacto y del contagio. La representación de la mancilla se mantiene en el claroscuro de una infección casi física que apunta hacia una indignidad casi moral. Este equívoco no se expresa conceptualmente, pero se vive intencionalmente en la cualidad misma del temor, en parte físico, en parte ético, inherente a la representación de lo impuro.

Pero si la estructura simbólica de la mancilla no queda reflejada ni representada, al menos es «actuada»; podemos sorprenderla en las conductas de purificación y remontarnos desde el acto que suprime a la «cosa» suprimida. Es el rito[6] el que exhibe el simbolismo de la mancilla; del mismo modo que el rito suprime simbólicamente, la mancilla infecta simbólicamente.

En efecto, incluso la ablución nunca es un simple lavado; la ablución es ya un gesto parcial y ficticio. Y precisamente porque la ablución ya es un lavado simbólico, la supresión que expresa puede realizarse mediante una diversidad de gestos equivalentes,

6. J. Cazeneuve, *Les rites et condition humaine*, Paris, 1958, pp. 37-154.

que se simbolizan recíprocamente, al tiempo que todos ellos simbolizan una misma acción, única en su fondo; y como esta exención de la mancilla no se produce en ninguna acción total y directa, está siempre significada con unos signos parciales, sustitutorios y abreviados: quemar, alejar, expulsar, lanzar, escupir, cubrir, ocultar. Cada uno de estos gestos dibuja un espacio ceremonial, dentro del cual ninguno de ellos agota su significado en la utilidad inmediata y, por así decirlo, literal: se trata de unos gestos que valen para una acción total que va dirigida a la persona entendida como un todo indiviso.

A partir de ese momento, la mancilla, en tanto que es el «objeto» de esa supresión ritual, es a su vez *símbolo* del mal: la mancilla es a la mancha lo que la lustración es al lavado; la mancilla no es una mancha, sino como una mancha, es una mancha simbólica. Así, el simbolismo de los ritos de supresión es el que pone de manifiesto prácticamente el simbolismo implícito que se encuentra en la representación de la infección.

Esto no es todavía lo más importante: aunque el rito de supresión, en virtud de su simbólica gestual, introduzca lo que suprime en el universo simbólico que dibuja, es cierto que el rito, considerado como gesto, permanece mudo. Ahora bien, la mancilla entra en el universo humano con la palabra; su angustia se comunica con la palabra; antes de ser comunicada, está determinada y definida por la palabra; la oposición entre lo puro y lo impuro se dice; y la palabra que la dice instaura la oposición misma. Una mancilla es una mancha porque está ahí, muda; lo impuro se enseña en el habla institucional del tabú.

En este sentido, el caso del asesino es impresionante[7]: ya señalamos antes la base que la sangre derramada proporciona a la interpretación literal de la mancilla; en ninguna otra parte, exceptuando la sexualidad, resulta más difícil distinguir la mancilla de la mancha; al parecer, ahí tenemos el modelo y como el caso-límite de todos los contactos impuros. Y, sin embargo, la mancilla de la sangre vertida no es algo que se quite lavándola. Es más, la fuerza maléfica que el asesino lleva consigo no es una tara que exista absolutamente sin referencia a un campo de presencia humana, a una palabra que dice la mancilla; el hombre queda mancillado bajo la mirada de algunos hombres, bajo la palabra de algunos hombres. Sólo está mancillado lo que se considera mancillado: es necesaria una ley para decirlo; la prohibición ya es palabra definitoria. Hay que *decir* también lo que

7. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, cit., pp. 176 ss.

debe hacerse, con el fin de que lo impuro se torne puro; no hay rito sin palabra que confiera un sentido al gesto y consagre su eficacia; el rito nunca es mudo; y si ninguna palabra lo acompaña, una palabra anterior lo funda.

Esta «educación» del sentimiento de lo impuro con la palabra que define y legisla es de una importancia capital; gracias a ella ya no sólo el gesto y el rito son simbólicos; lo puro y lo impuro a su vez, en tanto que representaciones, suscitan un *lenguaje simbólico* capaz de transmitir la emoción de lo sagrado. La constitución de un vocabulario de lo puro y de lo impuro, que explota todos los recursos del simbolismo de la mancha, constituye así la primera base lingüística y semántica del «sentimiento de culpabilidad» y, ante todo, de la «confesión de los pecados».

En nuestro caso, como hombres de Occidente, a la Grecia clásica debemos nuestro vocabulario de lo puro y de lo impuro[8]. Ahora bien, resulta relevante que la constitución de este lenguaje de la mancilla es en gran medida tributaria de una experiencia *imaginaria* y vinculada a unos ejemplos fantásticos: se trata de una auténtica creación cultural, relativamente tardía, destinada a reinterpretar un pasado fabuloso y a otorgar al hombre griego una memoria ética.

Se ha observado, en efecto, que los testimonios relativos a la mancilla y a las prácticas catárticas, poco frecuentes antes del siglo V, de pronto abundan: los oradores, con Demóstenes a la cabeza, comentan la ley de Dracón referente al destierro y a la prohibición pública que sustraen del contacto con sus conciudadanos a los criminales que esta misma ley declaró, sin embargo, criminales «involuntarios», distinguiéndolos de los criminales «voluntarios». Tucídides, por su parte, cuenta el sacrilegio —un asesinato cometido en el lugar sagrado de la Acrópolis— que tornó *enageîs* a los miembros de la familia de los Alcmeónidas y les hizo cargar con el peso de la Expiación. Por último, el drama nos informa de que Orestes y Edipo están mancillados.

Incluso el drama, desde un simple punto de vista semántico, juega el papel más importante en esta constitución del lenguaje simbólico; se ha señalado que las palabras *míasma, kelís, mýsos* y *míainein* son palabras muy raras en prosa, cuando se habla de un asesinato; sólo se utilizan para exponer una doctrina o para referir una leyenda[9]. Los poetas abrieron la vía para una simbólica de lo impuro imaginando mancillas monstruosas en unos criminales fabulosos.

8. *Ibid.*, pp. 149 ss.
9. *Ibid.*, p. 180.

En cuanto a la palabra misma que domina todo el vocabulario de la mancilla —*katharós*—, expresa muy bien el equívoco de la *pureza,* que oscila entre lo físico y lo ético; su propósito fundamental es el de expresar la *exención* de lo impuro: la no-mezcla, la no-suciedad, la no-oscuridad, la no-confusión; y esa ausencia se marca en todos los registros del sentido literal y del sentiedo figurado. La *kátharsis* misma puede decir la limpieza física, luego, en sentido médico, la evacuación, la purga de humores; pero esta purga, a su vez, puede simbolizar una purificación ritual y, después, una pureza totalmente moral; el grupo *katharós-kátharsis* llega así a decir la nitidez intelectual, la claridad del estilo, la pulcritud del orden, la ausencia de ambigüedad del oráculo y, por último, la ausencia de desdoro, de deshonra moral. Así pues, la palabra está lista para la mutación de sentido que le hará decir la purificación esencial, la de la sabiduría y de la filosofía. Es cierto que, para eso, será precisa la intervención de algún nuevo mito que convertirá al alma exiliada en este cuerpo en el paradigma del ser originariamente puro condenado a la «mezcla»; pero esta aventura griega de la «purificación» presupone que la experiencia de lo puro y de lo impuro, desde el origen, poseía en abundancia todos esos armónicos y que estaba «lista para» todas esas transposiciones.

Poco nos importa, entonces, a nosotros que sólo nos interesamos por la constitución del simbolismo, que esas mancillas, que los autores clásicos retrotraen hasta la época fabulosa de los héroes, hayan sido efectivamente conocidas por los hombres de la época arcaica; el historiador puro tiene serias razones para dudar de ello; los silencios de Homero al respecto parecen indicar que el viejo poeta fue totalmente ajeno a la *guilt-culture* de los siglos VI y V[10]; a los héroes de Homero, apunta asimismo Moulinier, les gusta la limpieza y se bañan mucho; sus purificaciones son, todas ellas, materiales; la suciedad es lo que les repugna —sangre, polvo, sudor, barro, mugre— porque la suciedad afea (*aischýnein*); el héroe de Homero que ha matado no está mancillado, y ni en la *Ilíada* ni en la *Odisea* se halla «ninguno de los casos de mancilla más típicos de la época clásica»[11], asesinato, nacimiento, muerte, sacrilegios. Pero, por una parte, «la *Ilíada* y la *Odisea* no son novelas de costumbres y, aunque imiten la vida, lo hacen a lo grande y con belleza»[12]; por eso, ni los silencios ni las afirmaciones de Homero prueban nada en absoluto.

10. E.-R. Dodds, *op. cit.*, cap. II: «From shame-culture to guilt-culture».
11. *Ibid.*, p. 30.
12. *Ibid.*, p. 33.

Por otra parte, las creencias reales de los hombres del siglo VII nos importan menos que el acontecimiento cultural que constituye la expresión literaria de la mancilla en los oradores, los historiadores y los poetas de la época clásica; la forma en que los griegos se representaron su propio pasado y expresaron sus creencias es la contribución única de Grecia a la temática del mal; es ahí donde el tema de la mancilla marcó una literatura de la que procedemos genealógicamente y afectó a un *lógos* que es nuestro *lógos*.

Pero esto no es todavía lo más importante; esta lectura griega de la mancilla no sólo ha educado el sentimiento, confiriéndole una expresión literaria, sino que constituye una de las fuentes no filosóficas de la filosofía. La filosofía griega se elaboró en contacto con mitos que son, a su vez, interpretaciones, exégesis descriptivas y explicativas de creencias y de ritos referentes a la mancilla; a través de esos mitos —mito trágico y mito órfico— que la filosofía griega discute o rechaza, nuestra filosofía entabla un debate no sólo con la culpabilidad, no sólo con el pecado, sino también con la mancilla. Esta vinculación, tan fundamental para la historia de nuestra cultura, entre mancilla, purificación y filosofía, nos obliga a prestar atención al potencial espiritual de este tema; debido a su relación con la filosofía, este tema no puede ser una simple supervivencia, un simple desecho, sino una matriz de significación.

No nos enteramos, pues, enteramente del sentido del testimonio de los historiadores, de los oradores, de los dramaturgos, cuando solamente damos de él una interpretación sociológica y vemos en él solamente la resistencia del derecho arcaico de la familia ante el nuevo derecho de la ciudad. La interpretación es verdadera dentro de su ámbito[13]. Pero no excluye otro tipo de «comprensión» acerca de la fuerza de simbolización y de transposición indefinida de los temas de la mancilla, de la pureza y de la purificación. Precisamente, la vinculación de la mancilla con una palabra definitoria pone de manifiesto el carácter originariamente simbólico de la representación de lo puro y de lo impuro. Así, «la prohibición», que excluye al inculpado de todos los lugares sagrados y públicos —sagrados, a su vez, por públicos—, significa exclusión de lo mancillado fuera de todo espacio sagrado. Después del juicio, recaen sobre el criminal prohibiciones aún más graves, que lo anulan, por así decirlo, a él y a su mancilla; destierro y muerte constituyen semejantes anulaciones de lo mancillado y de la mancilla.

13. G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1904.

No se trata, por supuesto, de negar la incompatibilidad de las dos representaciones del mismo asesino, la —más *jurídica*— que lo coloca en la categoría de lo «involuntario» y que pertenece ya al ámbito de la culpabilidad en el sentido preciso que daremos a esta palabra, y la —más *religiosa*— que lo coloca bajo el signo de lo «impuro»; pero el contraste se atenúa algo si se tiene en cuenta la equívoca flexibilidad de la representación de la mancilla; el desterrado no es simplemente excluido fuera de un ámbito material de contacto; es arrojado fuera de un ambiente humano medido, a su vez, por la ley; en adelante, el desterrado ya no volverá a asediar el espacio humano de la patria; allí donde termina la patria, allí también termina su mancilla; por eso, matar a un asesino en el territorio de la patria ateniense es purificar a aquél; matarle fuera de ese territorio, es matar a un ateniense; nuevos ritos de asilo y de acogida podrán, por lo demás, bajo otras consideraciones, en el campo de otra legislación, restituirle una pureza nueva[14].

Esta referencia a una palabra definitoria y a un ambiente humano, que los escritos griegos muestran con tanta claridad, puede volver a encontrarse hasta en las formas más primitivas de la prohibición de la mancilla estudiadas por Frazer y Pettazzoni: las acciones involuntarias o inconscientes, los procesos materiales, los accidentes que provocan la emoción de lo impuro y requieren una conducta de purificación no son acontecimientos corrientes: denotan siempre un ambiente humano. El fuego dentro del cual salta la rana, la tienda de campaña junto a la cual la hiena deja sus excrementos pertenecen a un espacio asediado por el hombre, marcado por su presencia y por sus actos.

Así pues, la mancha se convierte en mancilla siempre bajo la mirada del otro que produce vergüenza y bajo la palabra que dice lo puro y lo impuro.

4. *La sublimación del temor*

Al mismo tiempo que la representación «objetiva» de la mancilla se presta por su estructura simbólica a todas las transposiciones que la convertirán en un símbolo duradero del mal de culpa, el temor, que es la contrapartida «subjetiva» y afectiva de esa noción de lo puro y de lo impuro, también es a su vez, desde el origen sin duda, susceptible de transposición emocional. Como se verá, el temor no

14. Moulinier, *op. cit.*, pp. 81-85.

es abolido, pero cambia de sentido al acceder a la esfera del pecado. La «vivencia» sigue aquí las mutaciones del «objeto».

En efecto, el temor de lo impuro no es miedo físico, como tampoco la mancilla es, ella misma, mancha. El temor de lo impuro es como un miedo; pero aquél ya afronta una amenaza que, más allá de la del sufrimiento y de la muerte, apunta a la merma de la existencia, a la pérdida del núcleo personal.

Una vez más, con la palabra, el temor alcanza su condición ética. Hemos considerado hace un momento la palabra como instrumento de *definición* de lo puro y de lo impuro; he aquí que ahora se desliza en la vivencia misma, como instrumento de toma de conciencia del yo mancillado. La mancilla entra en el universo del habla no sólo a través de la prohibición, sino a través de la confesión. La conciencia, abrumada por la prohibición y por el miedo a la prohibición, se abre al otro y a sí misma; no sólo alcanza la comunicación, sino que además descubre la perspectiva ilimitada de la interrogación sobre sí. El hombre se pregunta: dado que experimento este fracaso, esta enfermedad, este mal, ¿qué pecado he cometido? Ha nacido la sospecha; se pone en tela de juicio la apariencia de los actos; se abre un proceso de veracidad; el proyecto de una confesión total, totalmente reveladora del sentido oculto de las conductas, pero también de las intenciones, se anuncia en el seno de la más humilde «confesión de los pecados».

Por supuesto, no puede negarse que esa palabra de la confesión esté emparentada todavía con las conductas mágicas de eliminación[15]; se supone que la confesión opera mágicamente, es decir, no mediante la comunicación a los demás o a uno mismo de un sentido comprendido, sino mediante una eficacia comparable a la de la lustración, el escupitajo, el ocultamiento, el rechazo. Esto es irrefutable. Pero, aparte de que la palabra prolonga el aspecto simbólico de esas conductas, añade un elemento nuevo en relación con la emisión y con la expulsión verbal del mal, que es propiamente la confesión. Es un comienzo de apropiación y, al mismo tiempo, de esclarecimiento del temor en el elemento de la palabra. El temor dicho ya no es grito sino confesión. En suma, al retractarse en la palabra, el miedo libera su aspiración más ética que física.

Esta aspiración entraña, en mi opinión, tres grados sucesivos, tres reenvíos intencionales escalonados en intensidad.

15. Abundando en el mismo sentido que Frazer, escribe Pettazzoni: «La confesión primitiva es una enunciación del pecado que apunta a evocarlo con el fin de eliminar sus efectos perniciosos» (*op. cit.*, p. 183).

En primer lugar, el miedo a la venganza no es un simple miedo pasivo, sino que encierra ya una *exigencia,* la de un castigo justo. Esta exigencia encuentra su primera expresión y su aproximación provisional en la ley de retribución. Como se dijo antes, esta ley es experimentada, en primer lugar, como una fatalidad abrumadora; es el desencadenamiento de una ira elemental excitada por la insolencia de la violación. Pero esa fatalidad padecida abarca una legalidad exigida, la de una Justicia que retribuye justamente; si el hombre *es* castigado *porque* peca, *debe* ser castigado *como* peca. Este deber ser, vislumbrado a través del temor y del temblor, es el principio de todas nuestras reflexiones sobre el castigo.

Esta reflexión, en un primer momento, se extravió y tropezó con el fondo de un callejón sin salida: la creencia de que todo sufrimiento es la realización actual de esa retribución; así, la exigencia del castigo justo se llegó a confundir con la explicación del sufrimiento que está ahí. Pero esta utilización «etiológica» de la exigencia de un castigo justo agotaba tan poco la ley de retribución que ésta sobrevivió a la crisis de la conciencia religiosa, la cual socavó y arruinó la explicación del sufrimiento por el pecado; no sólo le sobrevivió sino que, gracias a esa crisis, se puso de manifiesto como exigencia, más allá de cualquier explicación. Y la conciencia, al no *encontrar* ya en el sufrimiento real la manifestación de la ley de la retribución, *buscó* satisfacción de ésta en otras direcciones, ya sea al término de la historia, en un Juicio final, o en un acontecimiento excepcional, como el sacrificio de una víctima ofrecida por los pecados del mundo, o por medio de un derecho penal, elaborado por la sociedad y preocupado en proporcionar la pena al delito, o por medio de una pena totalmente interior, aceptada como penitencia. No discutimos aquí la legitimidad y la compatibilidad de estas múltiples expresiones de la ley de retribución: Juicio final, sacrificio expiatorio, pena jurídica, penitencia interior; su mera enumeración atestigua suficientemente que la exigencia implícita en la ley de retribución no se agota en la explicación arcaica de todos los males humanos por medio del mal de la culpa.

Pero ese llamamiento a un castigo *justo* no expresa aún todo lo que está implícito en la angustia primitiva. Ser castigado, aunque sea justamente, es todavía sufrir; todo castigo es una pena; toda pena es aflictiva, si no en el sentido técnico que adquiere en nuestros códigos, sí en el sentido afectivo de la palabra: el castigo aflige; el castigo pertenece al ámbito de la tristeza. Al *exigir* que el hombre sufra justamente, *esperamos* que esa tristeza no sólo tenga una medida, sino un sentido, es decir, un fin. Más arriba se dijo que lo

Sagrado era percibido, en el estadio arcaico de la conciencia religiosa, como aquello que no le permite al hombre subsistir, aquello que le hace morir. Y, no obstante, esta negación no está cerrada sobre sí misma. La idea misma de venganza oculta algo más; vengarse no es sólo destruir sino, al destruir, restablecer. A través del temor a ser golpeado, aniquilado, se vislumbra el movimiento mediante el cual se restablece el orden —un orden, cualquiera que sea—. Lo que había sido instaurado y acaba de ser destituido es restaurado. Por medio de la negación, el orden se reafirma.

De esta forma, a través del momento negativo del castigo, se anticipa la afirmación soberana de la integridad originaria. Correlativamente, el temor al castigo vengador es la envoltura negativa de una admiración todavía más fundamental, la admiración por el orden, de un orden, cualquiera que sea, incluso provisional, incluso destinado a ser abolido. Quizá no haya ningún tabú que no esté habitado por cierta reverencia, por cierta veneración por el orden. Este mismo sentimiento confuso, implícito del orden es el que anima ya el *terror* de la conciencia, doblegada bajo la fatalidad del sufrimiento vengador.

Platón indica la dirección de esa espera: el verdadero castigo es el que, al restaurar el orden, torna dichoso; el verdadero castigo pertenece a la dicha; tal es el sentido de las famosas paradojas del *Gorgias*: «El hombre injusto no es feliz» (471d); «escapar del castigo es peor que padecerlo» (474b); padecer el castigo y cumplir la pena por nuestras culpas es la única manera de ser dichoso.

Entonces, el castigo ya no sería la muerte del hombre en presencia de lo sagrado, sino la penitencia con vistas a restablecer el orden y la tristeza con vistas a la dicha.

Esta segunda anticipación, implícita en el temor arcaico, me parece que rige la primera: pues, ¿por qué exigir una pena *proporcionada* a la culpa, si no sirviese para nada, si no tuviese *finalidad* alguna? La medida de la pena, sin la finalidad de la pena, no es nada. Dicho de otra forma, a lo que apunta la venganza es a la expiación, es decir, a un castigo que borra la mancilla, pero a lo que se apunta con esa acción negativa de borrar es a reafirmar el orden. Ahora bien, el orden no puede ser reafirmado fuera del culpable sin serlo también en el culpable; a partir de ahí, a lo que se apunta, a través de venganza y expiación, es a la enmienda misma, es decir, a la restauración del valor personal del culpable a través del castigo justo.

Esta segunda intención, implícita en la angustia ética, me parece que oculta un tercer momento: si la *exigencia* del castigo justo

abarca la *espera* de un castigo que tenga un sentido en relación con el orden, dicha espera abarca la *esperanza* de que el temor mismo desaparezca de la vida de la conciencia, al término de su sublimación.

Toda la filosofía de Spinoza representa un esfuerzo por eliminar lo negativo —el temor y la tristeza— de una vida regulada por la conducta de la razón: el sabio no obra en absoluto por temor al castigo ni reflexiona sobre la tristeza. La sabiduría es la afirmación pura de Dios, de la naturaleza y de sí mismo. Antes de Spinoza, el Evangelio afirma que «el amor perfecto destierra el temor».

Pero ¿es posible una existencia humana totalmente liberada de sentimientos negativos? La abolición del temor sólo es, en mi opinión, la aspiración más lejana de la conciencia ética. El cambio de régimen, que hace pasar del temor a la venganza al amor al orden y cuyo episodio principal con la noción judía de la Alianza pronto estudiaremos, no suprime simplemente el temor, sino que lo retoma y lo reinventa en un nuevo registro afectivo.

No es la abolición *inmediata*, sino la sublimación *mediata* del temor, con vistas a su extenuación *final*, el alma de toda educación verdadera. El temor sigue siendo un momento indispensable en todas las formas de la educación familiar, escolar, cívica, así como en la defensa social contra las infracciones de los ciudadanos. El proyecto de una educación que se ahorrase la prohibición y el castigo y, por consiguiente, el temor, es sin duda no sólo quimérico, sino nefasto; con el temor y la obediencia se aprende mucho y, en primer lugar, la libertad inaccesible al temor. Hay grados de los que no se podría prescindir sin perjuicios. Ciertas formas de relaciones humanas, las relaciones propiamente *cívicas,* quizá no puedan siquiera superar el estadio del temor; podemos imaginar penas que afligen cada vez menos y que enmiendan cada vez más; pero quizá no podamos imaginar un Estado que escape a la necesidad de hacer respetar el derecho con la amenaza de determinadas sanciones y que ni siquiera pueda despertar las conciencias aún zafias a la noción de lo permitido y de lo prohibido si no es con la amenaza del castigo. En resumidas cuentas, es posible que toda una parte de la existencia humana, la parte *pública,* no pueda elevarse por encima del temor al castigo, y que este temor sea el medio privilegiado gracias al cual el hombre acceda a otro orden, hiperético en cierto modo, en donde el temor se confundiría totalmente con el amor.

Desde ese momento, la abolición del temor no podría ser sino el *horizonte* o, si puede decirse, el *porvenir escatológico* de la mo-

ralidad humana. Antes de desterrar el temor, el amor lo transforma y lo transporta. Una conciencia militante, pero no todavía triunfante, no deja de descubrir temores cada vez más agudos. El temor a no amar lo suficiente es el más puro y el peor de los temores. Es el temor que conocen los santos, el temor que engendra el amor mismo. Y, dado que el hombre nunca ama lo suficiente, no es posible que desaparezca el temor a no ser suficientemente amado a su vez. Sólo el amor *perfecto* destierra el temor.

Éste es el porvenir del temor, de ese temor a su vez arcaico, que anticipa la venganza con la prohibición. Porque ese porvenir le pertenece potencialmente, el temor «primitivo» a lo impuro no será un momento simplemente abolido en la historia de la conciencia, sino que podrá ser retomado en las nuevas formas del sentimiento que, en un primer momento, lo habrán negado.

Si se preguntase, entonces, cuál es el *núcleo* que permanece a través de todas las simbolizaciones de la mancilla, habría que responder que su sentido sólo se manifestará en el proceso mismo de la conciencia que la supera y la retiene a la vez. Intentaremos mostrarlo cuando hayamos recorrido todo el ciclo de los símbolos primarios del mal. Por el momento, contentémonos con el juego de palabras de Sócrates en el *Cratilo* (404e-406a); Apolo es el dios «que lava» (*apoloúon*); pero es asimismo el dios que dice la «simple» verdad (*apoloín*). Si, por consiguiente, la sinceridad puede ser una purificación simbólica, todo mal es simbólicamente mancha: la mancha es el «esquema» primero del mal.

Capítulo II

EL PECADO

Es preciso apreciar con exactitud la distancia de sentido que hay entre mancilla y pecado: esta distancia es más de orden «fenomenológico» que «histórico». Dentro de las sociedades que estudia la historia de las religiones, se observan constantemente tránsitos de una a otra forma de la culpa. Entre los griegos, se establecen alianzas de sentido entre, por una parte, el *katharós*, en el sentido de exento de mancilla, y, por otra parte, la serie de nociones con fronteras imprecisas, como son *agnós*, consagrado, casto, inocente; *ágios*, venerable, augusto y que designa ya la majestad de los dioses; *hósios*, grato a los dioses, piadoso, en el sentido de una justicia sagrada, de una exactitud santa[1]. De esta forma, se pasa fácilmente de lo puro a lo piadoso y a lo santo y también, por lo demás, a lo justo. La referencia a los dioses, esencial para la idea de piedad —recuérdese el *Eutrifrón* de Platón—, se desliza, pues, sin ruptura de continuidad, en el mundo de la mancilla. Si descendiésemos más abajo, en el sentido de esa profundidad arcaica evocada en la introducción, nos encontraríamos siempre, al menos a título de esbozo, algunos tránsitos desde la mancilla hacia el pecado, por referencia a un algo divino más o menos personalizado: el hecho de que, en otros tiempos, se haya podido vincular lo impuro con el temor a los demonios, por lo tanto, con un espanto en presencia de unas potencias trascendentes, corriendo el peligro de confundir las intenciones

1. Véase el índice «Verborum et rerum», en Moulinier (*op. cit.*, pp. 431 ss.), que contiene todas las referencias útiles relativas al vocabulario griego de lo Puro y lo Impuro.

específicas de lo impuro y del pecado[2], indica al menos que la confusión está inscrita en la realidad misma de los afectos y de las representaciones. Desde el punto de vista de los tipos fenomenológicos, el ejemplo más notable de «transición» de la mancilla al pecado nos lo proporciona la confesión babilónica de los pecados[3]: el símbolo de la mancilla está dominado por el de «atadura», que es asimismo un símbolo de la exterioridad, pero que expresa más la ocupación, la reducción a la esclavitud que el contagio o la contaminación: «¡Ojalá que el mal que está en mi cuerpo, en mis músculos y en mis tendones se vaya hoy!», suplica el penitente; pero, al mismo tiempo que el esquema de la mancilla se incorpora al de la posesión, las nociones de transgresión y de iniquidad se superponen: «Libérame de mi hechizo.... porque un hechizo maligno y una enfermedad impura y la transgresión y la iniquidad y el pecado están en mi cuerpo, y porque un espectro maligno se ha aferrado a mí». Es ya la relación personal con un dios la que determina el espacio espiritual en el que el pecado se distingue de la mancilla. El penitente experimenta el asalto de los demonios como la contrapartida del alejamiento del dios: «A este hombre, el anatema malo lo ha degollado, como a un cordero; su dios salió de su cuerpo; su diosa se mantuvo a distancia». Diametralmente opuesto al dios ante el que se encuentra, el penitente toma conciencia de su pecado como de una dimensión de su existencia y no ya sólo como de una realidad que lo asedia. El examen de conciencia y el pensamiento interrogativo que suscita ya están ahí: desde los hechos, el penitente se remonta hasta los actos y a su oscuro trasfondo: «¿Ha afligido a un dios?, ¿ha menospreciado a una diosa? ¿Va su pecado dirigido contra un dios?, ¿su falta contra una diosa? ¿Habrá menospreciado, con una ofrenda, el nombre de su dios? ¿Habrá retenido lo que hubiera consagrado?». La pregunta se abre camino por los laberintos de la angustia y del desamparo: «¿Llamar? No oyen. Y eso me abruma. ¿Gritar? No responden. Eso me oprime». Y el sentimiento de abandono vuelve a poner en marcha la confesión, que se hunde en el espesor de los pecados olvidados o desconocidos, cometidos

2. Véase, más adelante, parte II, capítulo I,1: «Lo impuro».

3. Ch. Fr. Jean, *Le péché chez les Babyloniens et les Mésopotamiens*, Paris, 1925; E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1945, pp. 229-130, 239, 247, 250; Íd., *La littérature babylonienne et assyrienne*, Paris, 1937, cap. VI: «La littérature lyrique», pp. 73-84. Los textos principales de la literatura penitencial acadia pueden encontrarse en S. Langdon, *Babylonian Penitential Psalms*, Oxford, 1927.

contra un dios o una diosa desconocidos: «Las faltas que he cometido, no las conozco... Los pecados que he cometido, no los conozco... ¡Oh dios conocido o desconocido, anula mis pecados!, ¡diosa conocida o desconocida, anula mis pecados!». Y la confesión vuelve con la pregunta: «¿Durante cuánto tiempo, oh dios, me harás esto? Se me trata como a alguien que no teme ni a dios ni a diosa alguna».

Sin sobrestimar el sutil espíritu de esta confesión, ni olvidar su inserción en un contexto cultual y ritual, ni pasar por alto su vinculación con el temor, se puede ser sensible a todo lo que la experiencia judía del pecado anuncia y muestra ya en estado naciente. El lamento «ante cualquier dios[4]» contiene ya, en forma de letanía, lo esencial de la confesión hebrea:

> Señor, mis pecados son numerosos, mis faltas son graves,
> ¡Dios mío!, mis pecados son numerosos, mis faltas son graves,
> Diosa mía, mis pecados son numerosos, mis faltas son graves.
> Dios, a quien conozco, a quien no conozco, mis pecados son numerosos, mis faltas son graves;
> ¡Que tu corazón, como el corazón de la madre que me dio a luz, se apacigüe!
> ¡Como la madre que me dio a luz, como el padre que me engendró, que se apacigüe!

La escuela de Nippur llegó incluso más lejos en el sentido de una teología de un pecado «natural» e «inherente» que S. Langdon ve en el trasfondo de todos los himnos de penitencia y de las plegarias expiatorias de Babilonia y de Asiria[5]. Al mismo tiempo que esta teología *del* pecado suscitaba una intensificación de la conciencia de pecado, tornaba comprensible cualquier sufrimiento y postergaba la crisis que la «sabiduría» babilónica afrontó antes que Israel y que había de girar en torno al tema del sufrimiento de los inocentes[6]. La contraprueba, por lo demás, es concluyente: las culturas que más lejos han llegado en la meditación del pecado como magnitud religiosa «ante Dios» —y más que ninguna la cultu-

4. E. Dhorme, *op. cit.*, pp. 81-82; Pritchard, *Ancient near eastern texts relating to the Old Testament*, Princeton, ²1955, pp. 391-392.

5. S. Langdon, *Babylonian Wisdom*, London, 1923, p. 19. Más adelante veremos en qué contexto mítico se inserta esta confesión: II parte, capítulo I.

6. J. J. Stamm, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zürich, 1948. Sobre este punto, véase, más adelante, II Parte, capítulo V, 2: «La reafirmación de lo trágico».

ra hebrea— jamás rompieron con la representación de la mancilla. Las prescripciones levíticas, conservadas por el canon hebreo y cristiano de la Biblia, lo atestiguan suficientemente; aunque, como creemos, sus intenciones sean diferentes e incluso opuestas, no obstante, coexisten y, a veces, se contaminan entre sí hasta el punto de tornarse indiscernibles. Tendremos que rendir cuenta de estas contaminaciones al final de este memorial sobre la conciencia religiosa de la culpa. Pero nos interesa mucho no empezar por ahí: al igual que tomamos la idea de mancilla sin hacer referencia a los demonios o a los dioses, es decir, a unas potencias en presencia de las cuales lo impuro es impuro, tomaremos el pecado en su formulación más pura. Una vez más, nuestra «repetición» no es de orden histórico; se trata de una fenomenología de carácter filosófico que elabora unos «tipos» y que, por consiguiente, distingue antes de vincular.

1. *La categoría del «ante Dios»: la Alianza*

La categoría que rige la noción del «pecado» es la categoría del «ante» Dios[7]. Pero, aunque esta categoría delimite todo uso estricto de la noción del «pecado», no hay que reducirla indebidamente desde el principio.

Ante Dios no quiere decir ante el Radicalmente Otro, como comenzó a hacerlo el análisis hegeliano de la conciencia desdichada. Dicho análisis es desorientador en el sentido propio de la palabra: el momento inicial no es la separación entre la existencia y su sentido, la vacuidad y la vanidad de una conciencia humana que se habría vaciado de su sustancia en beneficio de un absoluto convertido en su vampiro; el momento inicial no es la nada del hombre ante el ser y el todo de Dios. El momento inicial no es la «conciencia desdichada», sino la «Alianza», el *Berit* de los judíos. Es en una dimensión previa de encuentro y de diálogo donde puede aparecer algo así como la ausencia y el silencio de Dios, un algo recíproco de la existencia vana y hueca del hombre. Lo que le importa a la conciencia de pecado es, por lo tanto, la constitución previa de ese

7. Sobre la relación general entre la idea de pecado y la de Alianza, véase la magistral *Theologie des alten Testaments* de Eichrodt, 3 vols., 1933-1939; remito sobre todo al tomo III, § 23, «Sünde und Vergebung». Véase asimismo la espléndida síntesis en E. Jacob, *Les thèmes essentiels d'une théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, pp. 75-82, 91-94, 170-177 y 226-240.

vínculo de la Alianza; ella es la que convierte el pecado en una lesión a la Alianza.

¿Diremos que el pecado supone una perspectiva «teísta»? Esta proposición es más justa, pero con dos condiciones: que se entienda la tesis teísta en un sentido que abarque a la vez las representaciones monoteístas y politeístas, y que se entienda el teísmo más acá de cualquier teología elaborada, como la situación fundamental de un hombre que se encontrase implicado en la iniciativa de alguien que, por su parte, estaría esencialmente vuelto hacia él: dios a imagen del hombre, si se quiere, pero, sobre todo, dios preocupado por el hombre; dios antropotrópico —antes que antropomorfo.

Esta situación inicial, a saber, una iniciativa desconcertante que llama y elige, surge y calla, no resulta menos ajena al discurso filosófico —al menos tal y como lo instaura una razón definida por la universalidad y la intemporalidad— de lo que lo eran la mancilla, la prohibición, la venganza. Pero, de la misma manera que la mancilla accedía a la meditación filosófica por su carácter de palabra —palabra de la prohibición y del rito, palabra de la confesión—, la Alianza penetra en ese mismo espacio de reflexión, como palabra. La *ruah* de Yahvé, en el Antiguo Testamento, que traducimos —a falta de algo mejor— por Espíritu, designa el aspecto irracional de la Alianza; pero esa *ruah* es también *davar,* palabra[8]; no es casualidad que el único equivalente apropiado para el *davar* hebreo fuese el *lógos* griego; esta traducción, aunque aproximada e impropia, fue a su vez un acontecimiento cultural importante; expresa, en primer lugar, la convicción de que todas las lenguas son traducibles unas a otras, por consiguiente, que todas las culturas pertenecen a una *sola* humanidad; y, en segundo lugar, que hay que buscar el equivalente menos malo de la interpelación del hombre por Dios en el *lógos* en el que los griegos reconocieron la unidad de la *ratio* y la *oratio.* La proyección del *davar* hebreo sobre el *lógos* griego, proyección preñada de equívocos en un sentido, marcaba, ante todo, el reconocimiento de este hecho: la situación inicial del hombre, presa de Dios, puede entrar en el universo del discurso, porque se analiza a sí misma en un *decir* de Dios y en un *decir* del hombre, en la reciprocidad de una vocación y de una invocación; de esa manera, esta situación inicial, que se hunde en las tinieblas de la potencia y de la violencia del Espíritu, emerge también en la luz de la Palabra.

8. A. Néher, *L'essence du prophétisme*, Paris, 1955, pp. 85-116 [trad. cast. de A. Ortiz, Sígueme, Salamanca, 1975, pp. 77-102].

En el seno de este intercambio entre vocación e invocación se despliega toda la experiencia del pecado.

Otra forma de limitar el alcance del «ante Dios» consistiría en reducir prematuramente esa palabra a un mandamiento moral, que remitiría a Dios y a los dioses como a una instancia legisladora y judiciaria. Una Ley otorgada por un Legislador y sancionada por un Juez es mucho menos que esa palabra total en la que se transmite la Alianza. El carácter ético de la palabra que manda ya es el producto de una abstracción. La noción de ley sólo aparece cuando la palabra que manda está a punto de separarse de la situación de interpelación, de la relación de diálogo; se convierte entonces en un mandamiento que se podría entender en tanto que imperativo, como un «debes» que nadie habría pronunciado y que, sólo en segundo término, podría ser relacionado con un Legislador absoluto. No se puede relacionar *a posteriori* el mandamiento con Alguien, puesto que no hay, en un primer momento, un mandamiento que tuviese un sentido propio al estilo de una Idea-Valor que, en sí misma, valdría y exigiría; lo que hay, en primer lugar, no es la esencia sino la presencia; y el mandamiento es una modalidad de la presencia, a saber, la expresión de una voluntad santa. De esa forma, el pecado es una magnitud religiosa antes de ser ética: no es la transgresión de una regla abstracta —de un valor—, sino la lesión de un vínculo personal; por eso, la intensificación del sentido del pecado estará vinculada con la intensificación de esa vinculación primordial que es Espíritu y Palabra. Cuando el dios es aún un dios entre otros, y cuando la vinculación con ese dios no es todavía sino una solidaridad de batalla en donde el dios y el pueblo ganan y pierden juntos, las lesiones contra el vínculo del pueblo con el dios valen lo que valen ese dios y ese vínculo; así, desde el principio hasta el final, el pecado es una magnitud religiosa y no moral.

Esta subordinación del imperativo a una palabra que lo engloba y que le confiere un acento dramático de interpelación, de conjura, se refleja en los documentos que la historia de las religiones explora y que nuestra fenomenología retoma. Los «códigos» no son los únicos documentos que hemos de conocer, ni siquiera son los documentos más importantes. Los judíos, así como los demás pueblos semitas, elaboraron unos códigos rituales, penales, civiles, políticos, que regulan las conductas; pero la experiencia hebrea del pecado hay que buscarla no tanto en la letra de esos códigos cuanto en su vida y en la *dirección de sus transformaciones*. Ahora bien, esa vida, ese dinamismo que acarrean los códigos, se manifiestan en otros documentos distintos de los códigos; en unas «crónicas» que cuentan historias

de pecado y de muerte, como las Crónicas de Saúl y de David; en unos «himnos» donde canta la angustia, la confesión, la súplica; en unos «oráculos» a través de los cuales el profeta acusa, advierte, amenaza; en unas «sentencias», por último, donde el imperativo del código, el lamento del salmo, el rugido del oráculo se reflejan en sapiencia. Ésta es la rica gama del «conocimiento» del pecado; corresponde a esa amplia palabra en la que se enuncia la Alianza[9].

Esta palabra más amplia que el imperativo es asimismo más amplia que la «especulación»; el conocimiento de Dios y del hombre, por hablar como Calvino al comienzo de la *Institución cristiana*, no es un «pensamiento» en el sentido de la filosofía griega; ni siquiera lo es en el sentido de las teologías rabínica, islámica y cristiana, que presuponen la especulación filosófica; no hay nada en él que se parezca a un estudio metódico, a una búsqueda de definición; el profeta, en quien se expresa dicha palabra (extiendo aquí la noción de profeta a personajes como Abraham y Moisés), no «piensa» en el sentido helénico de la palabra; clama, amenaza, ordena, gime, exulta; su «oráculo», que arrastra crónicas, códigos, himnos y sentencias, posee la amplitud y la profundidad de la palabra primordial que constituye la situación de diálogo en cuyo seno estalla el pecado.

La fenomenología filosófica que desea repetir el «ante Dios», esencial al pecado, debe repetir la forma de «habla» más ajena al habla de la especulación griega de donde nació la filosofía, a saber, el «oráculo» profético. Habla ajena al *lógos* griego, habla, no obstante, que llegó a los Gentiles con la traducción griega del *lógos*.

2. *La exigencia infinita y el mandamiento finito*

El profeta no «reflexiona» *sobre* el pecado, sino que «profetiza» en *contra* de él.

9. En su *Histoire de la littérature hébräique et juive* (Paris, 1950), A. Lods sigue un hilo conductor histórico y literario muy valioso. G. von Rad, en su *Theologie des alten Testaments* (t. I, *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München, 1957; ed. cast. de L. Alonso Schökel, Sígueme, Salamanca, [8]2000), se aparta mucho más que A. Lods de la interpretación de las «fuentes» de Wellhausen y sitúa en una época mucho más remota el *origen* de los documentos cuya fecha de *redacción* la escuela de Wellhausen hizo descender después del profetismo. Su estudio de la teología en función de los conjuntos documentales y no tanto en función de los temas predominantes, como en Eichrodt, confiere un valor considerable a esta obra monumental.

El oráculo hablado no constituye, en sí mismo, una realidad propiamente hebrea; los demás cultos tenían también sus videntes y sus adivinos[10]. Lo absolutamente nuevo y turbador no es la forma profética, sino el contenido del oráculo. Dos rasgos conciernen especialmente al descubrimiento del pecado.

1) El profeta Amós y, tras él, Oseas e Isaías, anuncia la *destrucción* de su pueblo por Yahvé; es, pues, bajo el signo de la amenaza total y en una especie de agresión de Dios contra su pueblo como el hombre es revelado a sí mismo. No hay que debilitar este desconcertante «anuncio», sino tomarlo en su furor inicial: seréis destruidos, deportados, arrasados. Imaginamos con dificultad la especie de traumatismo religioso que hubo de suscitar esta predicación: no es un Dios desconocido ni lejano el que amenaza al hombre sino el Dios que, como un alfarero, hizo a su pueblo, y que, como un antepasado, lo engendró; ése es el Dios que se revela como el Enemigo: ser pecador es descubrirse bajo esa ira, en esa enemistad: «El día de Yahvé será tinieblas y no luz».

2) Pero esa espantosa amenaza está unida a un tipo de indignación y de acusación que le confiere su carácter propiamente ético:

> A causa del triple crimen e incluso del cuádruple crimen de Damasco...
> A causa del triple crimen e incluso del cuádruple crimen de Gaza...
> A causa del triple crimen e incluso del cuádruple crimen de Tiro...

La profecía es, para una meditación sobre el pecado, esa mezcla de amenaza y de indignación, de terror inminente y de acusación ética; así, el pecado se muestra en la unión de la Ira y de la Indignación.

Siguiendo el orden didáctico adoptado para el estudio de la mancilla, iremos del polo «objetivo» al polo «subjetivo»; por consiguiente, iremos derechos al momento ético del pecado que sigue a la representación de lo impuro; después, trataremos de comprender la nueva calidad del temor, vinculada con el pecado, por el contenido mismo de la profecía; por último, intentaremos poner de manifiesto la simbólica propia de ese momento específico de la experiencia de culpa.

¿En qué consiste el momento «ético» de la profecía? Se simplificaría y se disfrazaría burdamente el sentido de este segundo momento de la conciencia religiosa del mal si se lo redujera a la conquista de la *ley moral* sobre la *ley ritual*. En lenguaje bergsoniano, se diría

10. A. Néher, *op. cit.*, pp. 17-85.

más bien que la ley moral sólo se alcanza porque la exigencia profética apunta más lejos: la ética es más bien la repercusión de un impulso profundamente hiper-ético. El momento de la profecía en la conciencia del mal es la revelación de una medida infinita de la exigencia que Dios dirige al hombre. Esa exigencia infinita es la que abre una distancia y una angustia insondables entre Dios y el hombre. Pero, como esa exigencia infinita no se declara en una especie de vacío previo, sino que se aplica a una materia previa, la de los viejos «códigos» semíticos[11], inaugura una tensión característica de toda la ética hebrea, la tensión entre una exigencia infinita y un mandamiento finito. Esa polaridad es la que hay que respetar; esa dialéctica de la indignación ilimitada y de la prescripción detallada es la que ahora hay que entender sin romperla.

Amós, el pastor Amós, fue el primero que proclamó «el derecho y la justicia» (5, 7; 5, 21; 6, 12) por encima del culto y de sus ritos[12]. Pero no se trata de comparar esas nociones ni todas las que le son familiares —bien, mal, vida, iniquidad—, con las que los

11. La Biblia conserva la huella de una legislación que aún no ha sido afectada por la exigencia infinita. Antes de los profetas, Yahvé, Dios de las batallas, Dios tribal, no es todavía el Dios de la santidad que exige la justicia: su lucha contra los Baales es una lucha en favor de la monolatría sin acento específicamente moral; de ello da testimonio no tanto la pureza del corazón cuanto la celosa exclusividad de un culto. Por eso, según A. Lods (*op. cit.*, sección 3.ª, *Le Droit*), las exigencias que sirven de medida a los pecados no son todavía las exigencias radicales de los profetas; así, el predecálogo de Éx 34, 14-26, a veces denominado el «segundo decálogo», coloca todavía en primera fila el respeto de las fiestas, las obligaciones del culto y la prohibición, totalmente ritual, de las imágenes de metal precioso. El «Libro de la Alianza» (Éx 20, 24 - 23, 19) es todavía más interesante; por el conjunto de sus prescripciones, criminales, civiles y morales, este documento se parece a los otros códigos del antiguo Oriente Medio; este parentesco de todo el derecho oriental (A. Lods, *op. cit.*, pp. 210-211) es interesante para nuestro propósito: nos previene de que la específicidad del «mensaje» bíblico no hay que buscarlo en esa elaboración de los códigos; los aspectos más humanos (prescripciones concernientes al extranjero, a la viuda y al huérfano, la restitución de las fianzas, la equidad, etc.) no son siquiera específicos de la Biblia; Lods señala incluso que, en muchos aspectos, el «Libro de la Alianza» representa una fase más arcaica, en la evolución de las legislaciones orientales, que, por ejemplo, el código babilónico, que sin embargo es diez siglos más viejo. Esto quiere decir que el descubrimiento bíblico del pecado no reside en la medida de las faltas por medio de un código. Estas opiniones de A. Lods pueden completarse con la interpretación mucho menos evolucionista de G. von Rad (*op. cit.*, pp. 192 ss.).

12. Acerca de esta contribución de los profetas de las Escrituras al tema del pecado, véase A. Néher, *op. cit.*, pp. 213 ss., y A. Lods, *op. cit.*, II período.

Sofistas y Sócrates intentaron elaborar en su especie de reflexión docente. Amós proclama «derecho y justicia» en el movimiento de la indignación y de la acusación; dichas palabras indican la dirección de una exigencia más radical que cualquier recensión de culpas: los ejemplos enumerados —crueldad de los jefes en las guerras, lujo de los grandes, tráfico de esclavos, dureza para con los inferiores— son los signos dispersos y convergentes de un mal central y único que el profeta llama «iniquidad». El profeta apunta así al corazón malvado de donde procede: las expresiones como «vivir» y «morir» designan esa raíz indivisa de la existencia que está en cuestión en la justicia y en la iniquidad; el carácter ilimitado de la exigencia revela lo profundamente arraigado que está el mal humano; al mismo tiempo, el profeta otorga al hombre al que interpela, alguien frente a él, un prójimo, con el que no se termina nunca, contrariamente a la exigencia limitada de los códigos rituales. Así, la exigencia es ilimitada por parte de su origen trascendente, por parte de su raíz existencial, por parte del otro, de esos «pequeños» en quienes se encarna la llamada al «derecho y a la justicia». Ésa es la distancia ética que la indignación abre en el seno mismo de la Alianza. Cada acusación, al apuntar hacia el foco de iniquidad, invita a una conversión más completa que cualquier corrección parcial: «Buscad al Eterno y viviréis». Buscar y vivir, estas dos palabras indican el nivel radical de la conversión: radical, lo mismo que es radical el mal.

Oseas, ciertamente, introduce en la conciencia del pecado una nota de ternura que procede de su metáfora del vínculo conyugal; sustituye el pacto del rito por el del afecto, con su reciprocidad y su abandono: «No comprendieron que yo les llevaba la curación; los atraía con los lazos de la bondad, con las cadenas del amor...». Pero este afecto no es menos exigente que la justicia de Amós; el Dios de la ternura es el marido celoso de los amantes que una mujer adúltera prefiere antes que a él; y el profeta imita, hasta en su comportamiento sexual, la parábola del adulterio, de la acusación y del abandono. Así, el adulterio, la preferencia criminal por otro amante, se convierte en la metáfora del pecado, al mismo tiempo que Dios aparece como el amo que repudia. Este símbolo del repudio es aterrador: anuncia que el hombre es abandonado por la propia ausencia que Dios instaura de sí mismo; esta ausencia de Dios, según Oseas, es ya el desamparo de los modernos, es decir, una inseguridad y una angustia peores que el sufrimiento. Desde el fondo de esa desolación de la esposa repudiada, Oseas trata de poner en marcha el movimiento de retorno: «Ya es hora.... volved a mí».

Pero he aquí que Isaías, en la fulgurante visión del Templo (6, 1-13), descubre otra dimensión de Dios y, así, una nueva dimensión del pecado: después del Dios de justicia, después del Dios del traicionado vínculo conyugal, he aquí al Dios de la soberanía y de la majestad, el Dios santo; comparado con él, el hombre parece «mancillado en los labios y en el corazón»; a partir de entonces, el pecado es representado por la imagen de una soberanía violada; el pecado es orgullo, arrogancia, falsa grandeza. Isaías extrae de esto una política que anuncia el derrotismo de Jeremías durante el sitio de Jerusalén; si el pecado es la falsa grandeza de un dominio puramente humano, Judá no debe buscar apoyo en su fuerza, ni en sus alianzas; si Judá se hubiese entregado a una obediencia inerme, sin confiar en sí misma, sin defensa ni alianzas, se hubiera salvado; esa obediencia inerme, auténtico contrario del pecado, Isaías es el primero, al parecer, en haberla denominado la fe. Así, la conciencia del pecado progresa y se torna ilimitada a medida que aumenta la inseguridad histórica, que el signo de la historia devastadora reemplaza al signo de la victoria, y que el fracaso de la fuerza se convierte en el sacramento de la santa majestad. El que amenaza infinitamente es el que exige infinitamente.

¿Se dirá que esa medida infinita, que esa desmesura de perfección, que esa inmensidad ética instaura una «impotencia» humana, una «miseria» que aliena al hombre frente a un Otro fuera de su alcance? ¿No convierte el pecado a Dios en el Radicalmente Otro?

Esta cuestión debe volver a situarse en el marco de la Alianza, que es la que engloba la relación bíblica entre Dios y el hombre. Reviste entonces la forma específica: ¿cómo engloba el vínculo de la Alianza esa «distancia ética» entre el Dios santo de la visión del Templo y el hombre de labios y corazón mancillados? ¿Cómo implica la Alianza esa indignación y esa distancia? Aquí es donde se descubre la anunciada dialéctica de la exigencia ilimitada y del imperativo limitado.

No se puede comprender el pecado bíblico si sólo se considera una conciencia abrumada por un imperativo ajeno; de ahí que se hable a la ligera de la «moral del Sinaí». Tampoco se entiende si se contrapone pura y simplemente la «moral de los profetas», como una moral abierta a una moral estanca, a la moral ritualista, legalista, particularista de los sacerdotes y de la tribu de Leví; la dialéctica del código y de la exigencia ilimitada es la estructura ética fundamental de la Alianza.

Ya aludimos a los códigos que precedieron a la acción de los profetas de Israel y que emparentan a Israel con sus vecinos del

Próximo Oriente. El profetismo introdujo una tensión entre la desmesura de la perfección y la medida del imperativo; la conciencia del pecado refleja esa tensión: por una parte, se hunde, más allá de las culpas, hacia un mal radical que afecta a la disposición indivisible del «corazón»; por otra parte, se traduce en múltiples infracciones denunciadas por un determinado mandamiento. Así, el profetismo hace que la pendiente remonte constantemente desde las infracciones hasta el pecado; el legalismo la hace descender constantemente desde el pecado hasta las infracciones; pero profetismo y legalismo forman una totalidad indivisible. El Decálogo de Éxodo 20 es el testigo central de esa dialéctica; aunque hoy estemos menos seguros de lo que lo estaba la generación crítica anterior de que el Decálogo expresa la penetración de la predicación profética en los medios sacerdotales, es verdad que expresa una tensión que sin duda se remonta mucho más allá de los profetas de las Escrituras; pues los viejos códigos semíticos son retomados y rectificados con un espíritu emparentado con el de los profetas; la específicidad del Decálogo reside, pues, no tanto en la materialidad de sus artículos cuanto en el sentido de esa entronización acaecida en los antiguos códigos; a pesar del carácter negativo de sus prohibiciones, de la fragmentación que introduce en la «voluntad de Dios», de la aparente indiferencia de sus enunciados con respecto a la intención, el ritmo del profetismo y del legalismo es visible ahí; es visible en la prohibición de los «ídolos», inseparable de la predicación profética del Dios de justicia, de bondad, de fidelidad, inseparable asimismo de la referencia al «Dios que te liberó de Egipto, de la casa de esclavitud»; el código se convierte, por consiguiente, en la carta magna de un pueblo liberado; ese ritmo también es visible en la designación de la «codicia», en el versículo 10, como mala disposición, más interior que los comportamientos prohibidos: la «codicia» remite a la exigencia sin fin que deriva de la santidad divina y que convierte al prójimo y a todo cuanto le pertenece en infinitamente respetables.

Hubo un tiempo en que la crítica bíblica desconoció ese ritmo del profetismo y del legalismo, esencial en la concepción hebrea del pecado; dio pruebas asimismo de un desprecio excesivo del legalismo, el cual, se decía, seguía siendo tributario del carácter negativo de las antiguas prohibiciones; prescinde de la intención y, por último, fragmenta, «atomiza» la «voluntad de Dios». Esta tensión entre la exigencia absoluta, pero sin forma, y la ley finita, que desmenuza la exigencia, es esencial para la conciencia de pecado: no nos podemos sentir culpables en general, globalmente; la ley es un «pedago-

go» que ayuda al penitente a determinar su ser pecador; es pecador según la idolatría, según la falta de respeto filial, etc.; es verdad que volvería a caer en el moralismo si dejase de llevar el pecado más allá de la enumeración de sus faltas; pero el empuje del profetismo hubiese resultado vano si no hubiese prolongado un movimiento ya antiguo que retomaba los códigos anteriores y si no hubiese puesto otra vez en marcha el ritmo entre la exigencia indeterminada y el mandamiento determinado. Lejos, pues, de que la ley sea una concesión de los medios proféticos a la religión arcaica de los sacerdotes, el profetismo presupone la ley y remite a la ley. La Alianza vive de esta alternancia entre el profeta y el levita. ¿Cómo se indignaría el profeta contra la injusticia, si su indignación no se articulase en unos reproches concretos: explotación de los pobres, crueldad con los enemigos, insolencia del lujo?

Se aceptará sin dificultad que el hecho de retomar los viejos códigos constituía al mismo tiempo una trampa y que la tensión podía amortiguarse con un compromiso; la historia lo confirma: la reforma de Josías, unida al «descubrimiento» más o menos fortuito del libro en el que la crítica actual reconoce normalmente el Deuteronomio, puso de nuevo sobre el tapete la supresión de los lugares importantes, la concentración del culto en Jerusalén, la destrucción de los ídolos y de los baales. Esta reforma prolongaba en un sentido el primer mandamiento del Decálogo; pero, al mismo tiempo, retrotraía el escrúpulo religioso del lado del rito[13].

Este desplazamiento de énfasis en la Ley tiene su réplica en un nuevo estilo de la historiografía, mientras las crónicas más antiguas de Saúl y de David, de Acab y de Jehú llevaban la ardiente marca del espíritu profético y desarrollaban la rigurosa tragedia surgida en el enfrentamiento entre el rey culpable y el profeta acusador, la nueva historia de los reyes se cierra en torno a los «pecados» que la reforma de Josías había denunciado: culto en los lugares importantes, fuera del templo, sincretismo religioso con los baales y demás ídolos. Tales son los pecados que los libros de los Reyes denominan «pecado de Acab», «pecado de Jeroboam»[14].

13. A. Lods, *op. cit.*, pp. 371-374. El autor ve en el Deuteronomio el nacimiento del judaísmo, en el sentido preciso de la palabra, fundado en la autoridad de la palabra escrita: «El Deuteronomio ha sido, además, la primera base para la Torá, en el sentido judío, fórmula escrita y definitiva de las voluntades de Dios. Ha sido, al mismo tiempo (y, por eso, tiene un alcance histórico todavía más extenso), el primer núcleo de la Biblia, concebida como la norma divina de la vida» (p. 374).

14. *Ibid.*, pp. 375 ss.

Y, sin embargo, ese mismo Deuteronomio[15], ritualista y legalista, es el que, en sus lugares parenéticos, contiene las páginas más vibrantes acerca de la exigencia ilimitada de la fe y del amor y, de esa manera, interioriza de la forma más radical el pecado: en el momento en que se supone que Moisés promulga la Carta moral y cultual que sancionará la instalación inminente del pueblo en la tierra prometida, apela a la obediencia íntima del corazón (Deut 6; 11; 29; 30). Así, el Deuteronomio repite, en un nuevo estadio que anuncia el judaísmo y la religión de la Torá, el mismo balanceo entre la exigencia infinita y el mandamiento determinado; no es casualidad si Jesús, que enseñaba a la vez a superar la Ley y a mantenerla, tomó del Deuteronomio, y no de un libro profético, el *Compendio de la Ley*: «Escucha, Israel: Yahvé, nuestro Dios, es el único Yahvé. Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Que estas palabras que te dicto hoy queden grabadas en tu corazón» (Deut 6, 4-6). El «temor» de Dios, al igual que la «codicia» mencionada en el Decálogo, procede de esa fina punta de la existencia que los Profetas habían afilado con la amenaza y la indignación.

El comportamiento desconcertante, escandaloso de Jeremías y de Ezequiel bastaría para hacer entender que la reforma de Josías haya arrastrado una falsa seguridad en la conciencia de pecado; los que cumplieron con las exigencias cultuales de la reforma deuteronómica podían abrigar una legítima confianza frente a la borrasca

15. G. von Rad, en sus *Deuteronomiumstudien* (1948) y en su *Theologie des alten Testaments* (vol. I, pp. 218-230), utilizando un método emparentado con el de la escuela de la *Formgeschichte*, replantea el problema de la estructura del Deuteronomio y del equilibrio entre paranesis, mandamientos, bendición y maldición, buscando en ello la unidad de un desarrollo litúrgico. La palabra Torá (a falta de algo mejor, la traducimos por Ley) que rige la unidad teológica de este libro abarca entonces todas las intervenciones de Yahvé y tiende a elevar al plano «didáctico» lo que se presenta, en un primer momento, como una unidad litúrgica. Dentro de esta totalidad es donde hay que volver a situar, por una parte, la parenesis (6-11) y el cuerpo de las leyes (caps. 12 ss.) que, por lo demás, reflejan un tono más homilético que jurídico, al estilo de la predicación. El aspecto legalista y cultual adquiere entonces un sentido nuevo, polémico y militante, dirigido contra la religión naturalista de los cananeos. Por último, nunca hay que perder de vista que todos estos imperativos están motivados por el reconocimiento de la elección gratuita y misericordiosa de Israel por parte de su Dios que lo amó el primero. No hay lugar, incluida la situación en la que se supone que Moisés proclamó el Deuteronomio, que no esté lleno de sentido simbólico: *entre* Egipto y Canaán, *entre* la «salida» y la «llegada», entre la promesa y el cumplimiento: ese «momento» espiritual es el de la Torá.

que se cernía sobre Judá. Pero he aquí que Jeremías recoge el alarido de Amós: «Seréis destruidos por vuestros pecados»; su no-resistencia se alza acusadoramente contra la falsa confianza extendida por la piedad legalista; su profecía retoma así, por encima de la reforma de Josías, la acusación de los primeros profetas; contra el horizonte del furor ya declarado de la historia destroza toda garantía que el hombre piadoso pudiera sacar de su observancia de los mandamientos; es preciso que la catástrofe se consuma hasta el final, que Israel no tenga ya ni suelo, ni templo, ni rey (sí tiene dos reyes, el uno protegido, el otro deportado, pero Jeremías y Ezequiel se empeñan en desacreditarlos). En suma, es preciso que ya no quede ni rastro de Israel a la vista del hombre, que ya no quede ni un punto de apoyo para una esperanza política, para que pueda oírse el canto de esperanza del segundo Isaías.

Este «nihilismo» político es esencial para la conciencia hebrea del pecado; constituye, en efecto, la expresión de una pedagogía del fracaso histórico que apunta a llevar la exigencia ética más allá de cualquier objetivo histórico asignable, más allá de cualquier observancia finita, más allá de cualquier justificación de uno mismo por uno mismo. El espíritu deuteronómico no es, pues, más que un episodio entre la terrible predicación de la Justicia de Amós y el derrotismo con el que Jeremías y Ezequiel disfrazan su exigencia ilimitada de abandono a lo absoluto de Yahvé.

Así, desde Amós a Ezequiel[16], jamás se rompió, aunque si se distendiera en un sentido o en otro, la tensión ética esencial de la Alianza: por un lado, una exigencia incondicionada, pero sin forma, que retrotrae al «corazón» la raíz del mal; por el otro, una ley finita que determina, explicita, desmenuza el ser-pecador en unas «transgresiones» enumerables, expuestas a la casuística futura. Si se rompe esa dialéctica, el Dios de la exigencia infinita se aleja en la distancia y en la ausencia del Radicalmente Otro; o bien el legislador de los mandamientos se vuelve indiscernible de la conciencia moral finita y se confunde con el testimonio que el Justo se da a sí mismo; de esta doble manera, la paradoja de distancia y de presencia, constitutiva del «ante Dios», es abolida en el seno de la conciencia de pecado.

16. Es cierto que el «judaísmo» post-exílico reviste una grandeza histórica innegable; pero el momento que hemos querido sorprender ha quedado superado en adelante. Volveremos a encontrar la aportación del judaísmo del segundo Templo en el marco de una reflexión sobre el Escrúpulo (*infra*, capítulo III, 3).

3. *La «Ira de Dios»*

Desplazando la mirada desde el polo «objetivo» al polo «subjetivo» de la conciencia de pecado, somos ahora devueltos a esa amenaza y a ese temor que pusimos provisionalmente entre paréntesis con el fin de considerar el contenido ético de la indignación del profeta, a saber, el balanceo entre la exigencia infinita y el mandamiento finito. Como se dijo más arriba, no es posible separar, en la profecía hebrea, la Ira de la Indignación, ni el Terror de la Acusación.

Es preciso, pues, mirar cara a cara este enigma: al elevarse desde la conciencia de mancilla hasta la conciencia de pecado, el miedo y la angustia no han desaparecido; antes bien, han cambiado de calidad; esta nueva calidad de la angustia es la que constituye lo que denominamos el polo «subjetivo» de la conciencia de pecado. Tal vez podamos comprender el sentido de esta angustia específica si la relacionamos con las dos características del pecado anteriormente estudiadas —el «ante Dios» y la «exigencia infinita»—, dicho de otra forma, si la volvemos a colocar dentro de la Alianza y si vemos en ella una dramatización de la relación de diálogo constitutiva de la Alianza.

¿Cómo se expresa esta nueva modalidad del temor?

Impregna todas las relaciones del hombre con Dios; la religión de Israel está penetrada de esa convicción de que el hombre no puede ver a Dios sin morir. Moisés en el Horeb, Isaías en el templo, Ezequiel ante la gloria de Dios acusan ese terror; experimentan, en nombre de todo el pueblo, la incompatibilidad entre Dios y el hombre[17]. Ese terror expresa la situación del hombre pecador ante Dios: es la verdad de una relación sin verdad. Por eso la representación verídica de Dios que le corresponde es la «Ira»: no porque Dios sea malo, sino porque la Ira es el rostro de la Santidad para el hombre pecador.

Ese símbolo de la Ira de Dios, del Día de Yahvé concierne directamente al destino político de la comunidad de Israel. Este punto es capital y rige en gran medida la distinción que introduciremos más adelante entre pecado y culpabilidad. La culpabilidad representa una interiorización y una personalización de la concien-

17. A.-M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris, 1950, cap. I: «La condition humaine dans l'Ancient Testament»: «L'incompatibilité de Dieu et de l'homme», pp. 22-25 [trad. cast. de E. Requena, Studium, Madrid, 1971]. Sobre la ira de Dios, véase E. Jacob, *op. cit.*, pp. 91-94.

cia del pecado; sin embargo, ese doble proceso encontrará la resistencia de la interpretación histórica y comunitaria del pecado, que halló en el tema de la Ira de Dios y del Día de Yahvé su símbolo más poderoso. En efecto, como pueblo, Israel se siente amenazado por boca del profeta; el pueblo se siente condenado mediante el rodeo de una teología de la historia, de un oráculo relativo al porvenir de la comunidad. El fracaso histórico se erige, así, en símbolo de condena:

> Por tres crímenes de Damasco, y por cuatro,
> ¡Lo he decidido sin vuelta atrás!
> ... desencadenaré el fuego contra la casa de Hagael...
>
> Por tres crímenes de Gaza, y por cuatro,
> ¡Lo he decidido sin vuelta atrás!
> ... Desencadenaré el fuego contra los muros de Gaza...
>
> Por tres crímenes de Israel, y por cuatro,
> ¡lo he decidido sin vuelta atrás!
> ... ¡Pues, bien!, yo, os voy a clavar al suelo.
>
> Así habla Yahvé. Por tres crímenes de los hijos de Amón, y por cuatro,
> ¡lo he decidido sin vuelta atrás!
> Porque han destripado a las mujeres encintas de Galaad,
> con el fin de extender su territorio,
> Prenderé fuego a las murallas de Rabba
> y éste devorará sus palacios,
> entre los gritos de guerra, en un día de batalla,
> en medio de la tormenta, en un día de tempestad;
> él, y sus príncipes con él,
> dice Yahvé (Am 1, 13-16).

Y asimismo:

> ¡Maldición a los que suspiran por el día de Yahvé!
> ¿Qué será para nosotros, el día de Yahvé?
> Será tinieblas, y no luz.
> Como un hombre que huye ante un león,
> ¡y cae en brazos de un oso!
> Entra en su casa, apoya la mano en la pared,
> ¡y le muerde una serpiente!
> ¿No será tinieblas, el día de Yahvé, y no luz?
> Será sombrío, sin resplandor ninguno (Am 5, 18-20).

Oseas, el tierno Oseas, el terrible Oseas, ruge con una violencia similar:

Pues seré como un león para Efraim,
como un cachorro de león para la casa de Judá;
yo, yo la desgarraré y me iré,
arrastraré mi presa, y no habrá quien me la arranque (5, 14).

Isaías, el profeta de la Majestad y de la Santidad divina, el que reconoció en el pecado la misma arrogancia que los griegos denominaron *hýbris*, ve en contrapartida, en el día de Yahvé, el día en el que todo orgullo queda reducido a la nada:

El orgullo humano bajará los ojos,
la arrogancia de los hombres será humillada.
Yahvé será exaltado, él solo,
en ese día.
Sí, ése será el día del Señor de los Ejércitos
contra todo orgullo y toda arrogancia,
contra toda grandeza, para abatirla;
contra todos los cedros del Líbano
y todas las encinas de Bashan;
contra todas las montañas altaneras
y todas las colinas elevadas,
contra todos los altos torreones
y todas las murallas escarpadas;
contra todas las naves de Tarsis
y todos los objetos valiosos...

El orgullo humano será humillado,
la arrogancia de los hombres será rebajada.
Yahvé será exaltado, él solo,
en ese día,
y derribados todos los ídolos.
Metéos en las grietas de las rocas
y en los antros de la tierra
ante el espanto de Yahvé,
y ante el destello de su majestad,
cuando se levante
para hacer temblar la tierra (Is 2, 11-19).

Jeremías no duda en absoluto de que el verdadero profeta sea un profeta de desdichas. Cuando el profeta Ananías vaticina el fin de la esclavitud y arranca y rompe el yugo que el profeta Jeremías lleva en la nuca como si se tratase de una parábola mimada, éste lo ataca en estos términos:

Escúchame bien, Ananías: Yahvé no te ha enviado, y tú has hecho que este pueblo confíe en la mentira. Por eso, Yahvé habla de este

> modo. He aquí que te destierro de la faz de la tierra: este año morirás (porque has predicado la rebelión contra Yahvé) (Jer 28, 15-16).

Ezequiel y Jeremías llegarán incluso a cooperar activamente en el desastre con su derrotismo político; este derrotismo, incluso esta traición, tienen un profundo sentido religioso; forman parte del desciframiento de la ira de Dios en la historia. Con el derrotismo y la traición, el profeta realiza la enemistad de Dios contra su pueblo. Ningún comentario puede restituir la violencia emocional de esa *agresión* contra la seguridad del hombre; pues ningún pueblo ha sido interpelado con esa brutalidad.

Y, no obstante, es en el horizonte de la Alianza donde hay que considerar lo que, desde el principio de este estudio sobre el pecado, denominamos un traumatismo de la conciencia religiosa.

El vínculo con la Alianza no se ha roto, sino que se ha distendido y, así, se ha hecho más intenso.

Lo primero que se percibe es su envergadura, su amplitud universal; con la clave de la derrota, el profeta pone de manifiesto el movimiento de la historia completa: el dios tribal se aleja; Yahvé ya no es el garante del éxito histórico de su pueblo; la conciencia del pecado, a través del símbolo del Día de Yahvé y de una historia enemiga, revela su otro polo: el Señor de la Historia. Esa trascendencia y esa amplitud son correlatos de la Santidad ética que se manifiesta, por lo demás, a través de la exigencia infinita. La amenaza aleja al Señor de la historia y rompe su complicidad histórica con el pueblo elegido, de la misma manera que la exigencia infinita introducida en los códigos agranda la distancia ética entre Dios y el hombre.

Al mismo tiempo, se ve que esta Ira ya no es la venganza de los tabúes, ni el resurgir del caos originario, tan viejo como los más viejos dioses, sino la Ira de la Santidad misma. Sin duda, todavía queda mucho camino por recorrer antes de comprender o adivinar que la Ira de Dios sólo es la tristeza del amor; será preciso que esa Ira se convierta a su vez y se transforme en el dolor del «Siervo de Yahvé» y en el rebajamiento del «Hijo del hombre»...

Sin embargo, el símbolo de la «Ira de Dios» debe a su proximidad con el de la Santidad algunos rasgos que anuncian su reabsorción futura en otro conjunto de símbolos engendrados por la teología del Amor.

En primer lugar, resulta muy notable que la amenaza del «Día de Yahvé», por terrible que sea, siga siendo una amenaza interna a la historia. No hay ningún rastro de un «infierno» o de unas «penas

eternas» fuera del tiempo de la historia y del espacio de la geografía; ningún «siglo» sin recurso, ningún «lugar» sin retorno; de este modo, jamás se pone el sello de lo definitivo sobre la catástrofe anunciada[18]; la profecía permanece dentro de los límites de una interpretación penal de la historia real (no hay que olvidar que las deportaciones y los otros desastres anunciados ocurrieron efectivamente); la profecía consiste, pues, en descifrar la historia que viene confiriéndole por adelantado un sentido relacionado con la vida ética del pueblo. Esta observación conduce lejos: pues la desgracia designada por la expresión «Día de Yahvé» no consiste exactamente en el acontecimiento de la derrota y de la destrucción. En tanto que sucedido, el acontecimiento fue irrevocable, y el profeta lo anticipó como sucedido y como irrevocable; la desgracia consiste sobre todo en la *significación* que se confiere al acontecimiento, en la interpretación *penal* del acontecimiento profetizado. Por eso, el «Día de Yahvé» no sólo está en la historia, está en una interpretación de la historia.

Si, por consiguiente, la historia no se revela como castigo sino por obra y gracia de la profecía que así la interpreta, el acontecimiento bruto puede ser profetizado como irrevocable, y su sentido como revocable.

Eso es lo que ocurrió en efecto: el mismo profeta que anuncia la catástrofe inminente une la promesa a la amenaza[19]. La célula-madre de la profecía ya no es entonces el anuncio de la desgracia, sino la doble inminencia de la catástrofe y de la salvación; este doble oráculo mantiene la tensión temporal característica de la Alianza. Por supuesto, esta «dialéctica» no está «pensada»; no se eleva jamás al nivel de una «especulación» ni de una «lógica del ser»; es una dialéctica representada y vivida. Por eso, se moldea según el simbolismo de la Alianza que le es familiar a cada profeta: con Amós, la salvación es un discreto «quizá» que pone un toque de esperanza incluso en lo inexorable mismo: «Pereceréis seguramente... quizá Dios tenga piedad». Con Oseas, una franja de nada sepa-

18. El infierno, al parecer, es un producto de los Apocalipsis. De la misma manera que el Hijo del Hombre viene «sobre las nubes del cielo» en Daniel, Henoch y los Evangelios, el «acontecimiento» del juicio y el «lugar» de las penas eternas se escinden de nuestra historia y del ámbito que habitamos. Es cierto que una «morada de los muertos», o *Sheol*, es propia de las representaciones más antiguas del pensamiento hebreo, pero no es el lugar absoluto de la catástrofe, no es en modo alguno el «infierno».

19. Sobre el doble oráculo, véase A. Néher, *op. cit.*, pp. 213-247.

ra los dos acontecimientos sucesivos de la muerte y de la vida; con Isaías, la salvación de un «resto» es coetánea de la ruina del templo, lo mismo que la supervivencia de la raíz lo es de la caída del árbol; con el segundo Isaías, el nuevo mañana es alumbrado en el dolor.

A veces ocurre incluso que esa dialéctica de la ruina y de la salvación pone de manifiesto una especie de tregua, en la que lo inexorable parece estar a merced de la elección del hombre: «Si practicáis la justicia, quizá Dios tenga piedad». Con un tono más apremiante, el profeta mismo del «Día de Yahvé» exclama en nombre de Dios: «He puesto ante ti la vida y la muerte; elige la vida y vivirás» (Am 5, 15).

Esta interpelación, considerada aisladamente, parecería denunciar la ambigüedad de la historia, mantenida en suspenso por la elección ética del hombre. El «Día de Yahvé», considerado aisladamente, convertiría la historia en un destino; la paradoja consiste en que lo inexorable se transforma en llamada a la buena elección, pero que la elección, en contrapartida, no adjunta al arbitraje del hombre ni la Ira de Dios ni su perdón.

La amenaza es, por consiguiente, inseparable del «sin embargo» de una reconciliación siempre posible y finalmente prometida; y la furia del celoso se inscribe, a su vez, dentro del drama de un amor, al mismo tiempo roto y llevado siempre más allá de su punto de ruptura. Así, la distancia que la angustia descubre no convierte a Dios simplemente en el Radicalmente Otro; la angustia dramatiza la Alianza sin alcanzar jamás el punto de ruptura en donde la alteridad absoluta sería ausencia de relación; de la misma manera que los celos son una miseria del amor, la angustia es un momento sentimental que dialectiza el diálogo, pero no lo anula.

Este ritmo entre distancia y presencia, que queda disimulado en la predicación del «Día de Yahvé», se manifiesta con la estructura poética del Salmo. En efecto, en el Salmo, la «conciencia desdichada» del pecador descubre que su separación de Dios sigue siendo una relación[20]. A David, a aquel David que las crónicas más antiguas mostraban en situación de acusado frente al profeta Natán, es a quien la tradición atribuye el famoso salmo 51 así llamado penitencial; el que suplica confiesa que pecó *contra* Dios; pero el «contra» Dios sólo lo descubre en el movimiento de la invocación que pone de manifiesto la relación de diálogo: ¡Oh Dios, pequé contra

20. Para un estudio de los salmos penitenciales, véase S. Herner, *Sühne und Vergebung in Israel*, pp. 92-109 (véase, sobre todo, el estudio de los salmos 51, 130, 32, 6). Volveremos sobre esto en el capítulo III.

ti!: «Desde las profundidades, clamo a ti, Yahvé», así comienza el salmo 130. «Vuelve, Yahvé; libera mi alma», exclama el salmo 100. El vocativo —¡oh Dios!— que expresa la invocación del que ora, vuelve a situar el momento de la ruptura dentro del vínculo de participación; si Dios fuese el Radicalmente Otro, ni siquiera sería invocado. Y si el pecador sólo fuese el objeto de la acusación profética, ni siquiera sería el que invocase. En el movimiento de la invocación, el pecador se convierte plenamente en el sujeto del pecado, al mismo tiempo que el Dios terrible de la devastación se convierte en el Tú supremo.

De esta manera, el Salmo revela la ternura escondida en el corazón de la acusación profética y anuncia que la Ira, la cual se manifestó ya como Ira *de* la Santidad, no podría ser, si puede decirse, más que la Ira del Amor.

4. *El simbolismo del pecado*

a) El pecado como «nada»

Hemos intentado captar la nueva experiencia de la culpa lo más cerca posible del drama de la Alianza en el que adquiere sentido; pero esta experiencia no es muda; la interpelación del profeta, la confesión del pecador se producen en el elemento del lenguaje; por eso, no hemos podido omitir el impacto de la experiencia del pecado en el discurso, cuando hemos recorrido las distintas modalidades de la acusación profética: injusticia según Amós; adulterio según Oseas; arrogancia según Isaías; falta de fe según Jeremías, etc.

Ha llegado el momento de considerar de una manera más sistemática las creaciones lingüísticas correspondientes a este nuevo ciclo de experiencia. Tomaremos como referencia el *simbolismo* de la mancilla elaborado en el nivel anterior de la conciencia de culpa: como se recordará, era la representación de un algo, de una potencia positiva, la cual infecta y contamina por contacto; aunque esas representaciones no deben ser tomadas literal, sino simbólicamente, subsiste el hecho de que la intención segunda que atraviesa el sentido literal de la mancha designa el carácter positivo de la mancilla y el negativo de la pureza. Por eso, el simbolismo de la mancilla tenía que estallar bajo la presión de una nueva experiencia y ceder progresivamente el sitio a un nuevo simbolismo. Si el pecado es, originariamente, la ruptura de una relación, se torna difícil expresarlo en términos de mancilla; buscaremos en el vocabulario del pecado la huella de esta conversión de lo positivo en lo negativo.

Bajo este primer aspecto, el simbolismo del pecado rompe con el de la mancilla. Pero el pecado no es solamente ruptura de relación; es asimismo la experiencia de un poder que se apodera del hombre. En este sentido, el simbolismo del pecado vuelve a encontrarse con la intención primordial del de la mancilla; el pecado también es un «algo», una «realidad». Por consiguiente, hemos de dar cuenta, a la vez, de la promoción de un nuevo simbolismo y de la recuperación del antiguo bajo el control del nuevo.

La ruptura con el simbolismo de la mancilla y su reafirmación a otro nivel se tornan todavía más impresionantes cuando se completa el simbolismo del pecado con el de la redención. En efecto, no es posible comprender el uno sin el otro; tampoco fue posible hablar de la mancilla sin hablar de la purificación; con más razón aún, la posición, la negación y la reafirmación de la Alianza forman un conjunto simbólico coherente. Aunque, en una investigación consagrada a la simbólica del mal, el acento principal ha de recaer en el simbolismo del pecado como tal, dicho simbolismo no está completo más que si se lo considera retrospectivamente a partir de la fe en la redención. Por eso, marcaremos cada una de las etapas de la simbólica del pecado con una simbólica paralela de la redención.

Consideremos, pues, en primer lugar, lo que, dentro de la pareja pecado-redención, resulta más opuesto al simbolismo de la mancilla. Al ser la Alianza el símbolo de una relación casi personal, el simbolismo fundamental del pecado expresa la pérdida de un vínculo, de una raíz, de un suelo ontológico; a éste le corresponde, en el plano de la redención, el simbolismo fundamental del «retorno».

Es digno de mención que la Biblia hebrea no posea una palabra abstracta para designar el pecado, sino un haz de expresiones concretas que, cada una a su manera, inician de forma figurada una posible línea de interpretación y anuncian lo que podríamos llamar un *teologoúmenon*[21]. Además, a medida que enumeremos las imágenes y raíces hebreas, no carecerá de interés apuntar las imágenes y raíces simétricas de la lengua griega, las cuales a su vez pudieron suministrar equivalencias a los esquemas hebreos durante la traducción de la Biblia al griego. Esta traducción es, por lo demás, un acontecimiento cultural considerable: vinculó el destino de ambas

21. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Kittel), voz «*amartáno, amártema, amartía*», I, pp. 267 ss.; L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, 1936; E. Jacob, *op. cit.*, p. 226; W. Eichrodt, *op. cit.*, vol. III, § 23.

lenguas y suscitó una esquematización y una conceptualización helénico-hebrea más acá de la cual ya no es posible volver.

Tenemos una primera raíz (*chattat*) que quiere decir errar el blanco, que es posible relacionar con un segundo símbolo, el de la vía tortuosa (*'awon*). Ambas raíces, unidas una con otra, anuncian el concepto de lo a-nómalo, concepto puramente formal en el que la distancia con respecto al orden, la desviación con respecto a la vía recta se entienden sin atender al motivo del acto ni a la calidad íntima del agente. El griego *amártema*, que suministró el concepto abstracto de pecado a través del *peccatum* latino, está emparentado con la primera raíz hebrea. Por otra parte, el simbolismo de la «vía» es bien conocido por el Pitagorismo; éste es, por lo demás, casi universal; el del viaje está emparentado con él y suministra al *Poema* de Parménides el esquema que rige el Preludio:

> Los caballos que tiran de mí, me arrastran,
> respondiendo al ardor de mi deseo.
> Puesto que, al guiarme, me han conducido hasta la célebre ruta
> de la Diosa que conduce al hombre dotado de las luces del saber
> a través de todas las ciudades.

Es cierto que, en los griegos, el símbolo de la «vía» no produjo tan nítidamente como entre los hebreos el simbolismo de la vía desviada, curva, tortuosa. El símbolo del error o de la errancia, más apropiada a la problemática de la Verdad que a la de la obediencia ética, sustituyó a aquél; en contrapartida, encontraremos más adelante algo así como un símbolo de la errancia en los hebreos.

Una tercera raíz designa la rebelión (*peshá'*), la rebeldía, la rigidez de nuca: es la propia intención mala la que aquí se designa y no ya la distancia objetiva respecto a la voluntad de Dios; la ruptura se tematiza aquí en tanto que iniciativa; y como el marco de esquematización es el de una relación personal entre Dios y el hombre, la oposición del querer humano frente a la voluntad santa es la que proporciona el núcleo de la imagen: el pecado es «contra» Dios, lo mismo que la existencia es «ante» Dios. El símbolo intersubjetivo, social, de la rebeldía se convierte así en el símbolo menos formal y más existencial del pecado; a este ciclo pertenecen las palabras y las imágenes que dicen la infidelidad, el adulterio, el rechazo a escuchar y a oír, la dureza de oído y la rigidez de nuca. Siempre que los griegos se han orientado hacia una relación de carácter personal entre el hombre y los dioses, se han acercado a este tema del orgullo y de la arrogancia y han visto en él el mal humano. Pero la *hýbris* trágica e incluso pre-trágica, que parece

próxima al orgullo y a la arrogancia denunciados por Isaías y por el Deuteronomio, tiene mucha más relación con la «envidia» de los dioses frente al hombre propenso a franquear las barreras de su finitud que con la idea de un pacto quebrantado, de un diálogo roto. Por eso, no hay que sobrestimar la proximidad de las imágenes, por más que el símbolo de la «Ira de Dios» y el de la «envidia» de Yahvé frente a los falsos dioses reconstruyan un determinado espacio de comparación entre el orgullo bíblico y la *hýbris* griega.

Por último, otro símbolo (*shagah*), de resonancias menos emocionales en apariencia, designa la situación misma de extravío, de perdición en que se halla el pecador. Pero, aunque la imagen de la rebelión sea más enérgica, la del extravío es más radical: pues apunta, de entrada, a una situación global, el estado de estar extraviado y perdido. Anuncia así los símbolos más modernos de la alienación y del desamparo; la ruptura del diálogo, convertida en situación, transforma al hombre en un ser ajeno a su lugar ontológico. El silencio de Dios, la ausencia de Dios son en cierto modo el símbolo correspondiente al símbolo del ser extraviado, perdido, ya que el ser extraviado se encuentra «abandonado» por Dios. Como se ve, la «errancia» del *Poema* de Parménides no carece de analogía, al menos en el nivel de la imagen:

> Te pongo en guardia asimismo contra esa otra vía de la búsqueda por donde los mortales despojados de saber vagan en todos los sentidos, como monstruos bicéfalos. Porque, en ellos, la impotencia guía en su pecho su espíritu vacilante. Son empujados aquí, allá. Sordos y ciegos a la vez y llenos de estupor, masa de gente sin criterio, para la que ser y no ser parecen idénticos y diferentes, para la que el camino de todas las cosas vuelve sobre sus pasos.

Pero la problemática de la Verdad y de la Opinión no separa menos la «errancia», según Parménides, del «extravío» según los Profetas de Israel de lo que la problemática trágica de los «celos» de los dioses separaba —más arriba— la *hýbris* del orgullo hebreo. El parentesco estructural de los símbolos permite, no obstante, algunos intercambios en el nivel mismo de las significaciones; si es cierto que la errancia es más que errancia intelectual y ya falta moral, y si, en contrapartida, la falta lleva implícita cierta alteración de la «opinión» misma, de la representación del bien «aparente», se comprende que los dos símbolos del «extravío» y de la «errancia» hayan podido, en un nivel más especulativo de la reflexión sobre el mal, entrecruzar sus fuegos e intercambiar sus intenciones. Pero el sentido de esta peripecia no aparecerá hasta más tarde.

Así se esboza en el nivel del símbolo, de múltiples formas, una primera conceptualización del pecado radicalmente diferente de la de la mancilla: falta, desviación, rebelión, extravío, designan menos una sustancia perniciosa que una relación dañada. Este cambio en la intencionalidad del símbolo, suscitado por la nueva experiencia del mal, se obtiene mediante una conmoción en el plano mismo de las imágenes de base: las relaciones de contacto son sustituidas por relaciones de orientación: la vía, la línea recta, el extravío, así como la metáfora del viaje son otras tantas analogías del movimiento de la existencia considerada globalmente; al mismo tiempo, el símbolo pasa del espacio al tiempo; la «vía» es la huella espacial de un movimiento que es el desarrollo mismo de un destino. De esta forma, la revolución de las imágenes prepara la de las significaciones mismas.

El simbolismo del pecado sugiere, pues, la idea de una relación rota; pero la negatividad del pecado sigue implícita en ésta; de ahí que se puedan retomar más adelante esas mismas imágenes fundamentales desde el punto de vista de la «fuerza» del pecado y extraer de ellas una alusión a la positividad del mal humano. Por eso, no carece de interés añadir a este primer haz de símbolos algunas otras expresiones que explicitan su momento negativo y apuntan hacia la idea de una «nada» del hombre pecador. Ciertamente, una cultura que no haya elaborado la idea de ser tampoco tiene un concepto de la nada; pero puede tener un simbolismo de la negatividad: por carencia, desviación, rebelión, extravío. El pecador está «alejado» de Dios; ha «olvidado» a Dios; es «insensato», «falto de inteligencia»; pero hay expresiones más sobrecogedoras de esta negatividad que se pueden repartir bajo el doble patrón del esquema del «soplo», que pasa y que no se retiene, y del «ídolo» que decepciona porque no es el verdadero Dios[22]. El primer esquema es el más concreto y corresponde a una fase menos avanzada de la conceptualización; pero proporciona la analogía emocional más potente de la nada: a partir de la impresión de lo ligero, de lo vacío, de lo inconsistente, de lo futil, ligada a la imagen material de la exhalación, del soplo, del polvo, se capta de una sola vez el carácter global de la existencia humana en tanto «que abandonada»; «el hombre es semejante a un soplo; sus días son como la sombra que pasa» (Sal 144, 4). «Un soplo solamente son los hijos de Adán; una mentira, los hijos de los hombres; en la balanza, si subiesen todos

22. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Kittel), voz «*mátaios*» (*Nichtig*); L. Köhler, *op. cit.*, artículo sobre *Elil* (dioses = nada); *Hebel* (exhalación, vapor, polvo = vanidad = ídolos de nada); *Aven* (vanidad, nada).

juntos, serían menos que un soplo» (Sal 62, 10). Se puede aproximar esta imagen del soplo a la del desierto y de su vacía desolación: «Todas las naciones son como si no fuesen nada ante él, para él, valen como la nada y el vacío» (Is 40, 17). Se conoce el lugar que el Qohelet confiere a esta imagen de la «vanidad» que alcanza casi la abstracción de la nada; pero si la palabra ha perdido su sentido concreto y tiende hacia el no-ser del error o, mejor, de la errancia que los griegos elaboraron sistemáticamente, si equivale casi a la «*dóxa* de los mortales» del *Poema* de Parménides, nunca rompe por completo con la imagen original del «vaho», del «aliento»: «He aquí que todo es vanidad y persecución del viento» (1, 14).

Esta imagen existencial de lo «vano» viene a fundirse con la del «ídolo», la cual procede de una reflexión teológica más elaborada sobre los falsos dioses; lo que la alimenta no es ya el espectáculo de las cosas inconsistentes —vapor, exhalación, vaho, viento, polvo—, sino el de lo falso sagrado; la vanidad recibe de él su sentido trascendente: «Pues todos los dioses de las naciones son ídolos, pero el Señor ha creado los cielos» (Sal 96, 5). («Nada son todos los dioses de las naciones», traduce la Biblia de Jerusalén). A los falsos dioses, les declara Yahvé por boca del segundo Isaías: «Vosotros no sois nada, y vuestras obras son nada; elegiros es abominable» (41, 24). Desde entonces, sacerdotes y oráculos de los falsos dioses comparten su nada: «Todos juntos son nada. Nada son sus obras; viento y vacío, sus estatuas» (41, 29). Ahí queda de manifiesto el sentido de los «celos» de Yahvé: la «nada» de los ídolos es el símbolo de ese Otro que es Nada y del que, sin embargo, Yahvé siente «celos». Pero, si el ídolo es Nada a los ojos de Yahvé, para el hombre, es no-ser real; por eso, Yahvé siente celos de esa Nada para él, que es un Pseudo-Algo para el hombre. Amós ya había forjado la imagen de una alternativa entre el «bien» y el «mal», que es el equivalente de una elección radical entre «Dios» y «Nada»[23]. Para todos los profetas, el ídolo es

23. Néher relaciona, muy juiciosamente, la elección ética de Am 5, 14-16 («Buscad el bien y no el mal..., aborreced el mal y amad el bien») con la alternativa ontológica establecida en 5, 5: «No busquéis Beth-El, no vayáis a Guilgal, no paséis por Beer Scheba (se trata de santuarios, de lugares importantes; Beth-El, muy especialmente, quiere decir «casa de Dios»), porque Guilgal se tornará destierro y Beth-El se convertirá en Aven (= vanidad, nada)». «El bien —escribe Néher— es Dios, el mal es no-Dios, el ídolo o, para permanecer en la terminología de Amós, la vanidad, la nada. Aquí la paranomasia de Beth-El en Beth-Aven adquiere todo su valor... Lo que se opone a El, "Dios", es Aven, "la nada"», El Deuteronomio repite el mismo esquema: por una parte, la elección ética: «Mira, he puesto ante ti hoy la vida y el bien, la muerte y el mal [...], la vida y la muerte las pongo ante ti, la bendición y la maldición:

más que una imagen «tallada»: es modelo de nada; nada es, entonces, el hombre mismo que se complace en ella; nada, la visión; nada, la profecía que el señor no envió; el pecado mismo, ya simbolizado por el adulterio, lo es ahora por la idolatría. Por último, las dos imágenes del soplo y del ídolo intercambian sus significaciones y confunden sus sentidos: la vanidad del soplo se convierte en la vanidad del ídolo, «persiguiendo la vanidad, se han tornado vanidad» (Jer 2, 5); pues el hombre se convierte en lo que adora: «Como sus ídolos serán los que los hicieron, cualquiera coloca en ellos su fe» (Sal 115, 8).

Este esquema de la «nada» del ídolo y de la idolatría es la réplica, por parte del hombre, del de la «Ira de Dios» que captamos directamente en el oráculo del «Día de Yahvé»: el hombre abandonado es la manifestación de Dios como aquél que abandona; el olvido de Dios por parte del hombre se refleja en el olvido del hombre por parte de Dios. De esta forma, Dios ya no es el «Sí» de la palabra «que dice y ello es»; es el «No» que suprime al malvado, sus ídolos y toda su vanidad:

> Por la cólera fuimos consumidos,
> Por el furor espantados.
> Colocaste nuestras faltas ante ti,
> Nuestros secretos ante el brillo de tu Rostro.
> Bajo tu ira declinan nuestros días,
> Consumimos nuestros años como un suspiro (Sal 90, 7-10).

Tal vez, incluso el «No» de la Prohibición, en el mito de la caída[24], sea una proyección ingenua en la esfera de la inocencia, de una negación derivada del pecado mismo; tal vez la afirmación conlleve por completo el orden de la creación, incluso cuando éste entraña disonancias, oposiciones y una desproporción originaria: «Que eso sea»; aun cuando ese orden signifique para el hombre un límite, dicho límite todavía es constitutivo del hombre; aquél le conserva su libertad y, de ese modo, pertenece a la posición totalmente pura del hombre en la existencia; tal vez sea esa nada de vanidad, procedente del pecado, que trastoca ese primerísimo límite creador en Prohibición. Así, paso a paso, la vanidad se extiende sobre cualquier cosa, hace que Dios mismo aparezca como el «No» que prohíbe y destru-

¡elige la vida!» (30, 15 y 19); por otra parte, la alternativa ontológica: «Me han excitado con su no-Dios, me han irritado con sus futiles vanidades: Yo los excitaré con un no-pueblo, los irritaré con una nación deshonrada»» (32, 21), citado por Néher (*op. cit.*, p. 113).

24. Véase, más adelante, II Parte, capítulo III: «El mito adámico».

ye, como el Adversario cuyo querer se reduce a perseguir la muerte del pecador. Entonces, el hombre para el que Dios no fuese ya sino ira y voluntad de muerte, el hombre que llegase hasta el final de esta aterradora posibilidad, alcanzaría verdaderamente el fondo del abismo y se reduciría él mismo a un grito, a este grito: «¡Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado!» (Sal 22, 1). En este grito es donde acaba la agonía del Hijo del Hombre.

Esta simbólica del pecado adquiere un nuevo relieve cuando se considera el pecado retrospectivamente, a partir de lo que lo supera, a saber, el «perdón»; tal como se dirá insistentemente al final de esta primera parte, el sentido completo y concreto del pecado no aparece sino precisamente en dicha retrospección.

Dejemos de lado, provisionalmente, la compleja noción de «expiación» que sólo podremos entender cuando hayamos explicado la *recuperación* de la simbólica de la mancilla en la del pecado. Dediquémonos, antes bien, a la pareja «perdón-retorno» que plantea menos dificultades de interpretación, y mantengámonos más acá de cualquier elaboración teológica, de cualquier dialéctica conceptual, de cualquier tentación de concordismo o de sinergia entre la iniciativa de Dios y la iniciativa del hombre; en el nivel donde los conceptos nacen de las imágenes (o de los esquemas) que tienen la fuerza del símbolo, la totalidad «perdón-retorno» es la que está llena de sentido y la que significa en bloque la restauración de la Alianza.

Partamos del polo divino del «perdón»: no tardaremos en ser remitidos al polo opuesto, el del «retorno» del hombre[25].

El tema del «perdón» es, a su vez, un símbolo muy fecundo, de la misma naturaleza que el de la ira de Dios, y cuyo sentido se elabora en conexión con este último. El perdón es como el olvido o la renuncia a la ira de la santidad; reviste con frecuencia la forma figurada de un «arrepentimiento de Dios» (Éx 32, 14), como si Dios cambiase su propia vía, su propio designio respecto de los hombres; esta mutación figurada en Dios está llena de sentido; quiere decir que el nuevo devenir, impreso en la relación del hom-

25. El estudio más importante es el de E. K. Dietrich, *Die Umkehr im Alten Testament und im Judentum*, 1936. Para un estudio, libro por libro, de las ideas de «perdón» y de «expiación», véase S. Herner, *Sühne und Vergebung in Israel*, Lund, 1942. E. Jacob ofrece una excelente visión sintética en *Les thèmes essentiels d'une théologie de l'Ancien Testament*, pp. 233 ss.; H. W. Wolff examina su alcance teológico en «Das Thema «Umkehr» in der alttestamentlichen Prophetie»: *Z. f. Theol. u. Kirche* (1951); J.-J. Stamm combina el punto de vista exegético con el teológico en *Erlösen und Vergebung im Alten Testament*, Bern, 1940.

bre con Dios, tiene su origen en Dios, es de iniciativa divina; este origen, esta iniciativa son representados como un acontecimiento acaecido en la esfera divina: en lugar de condenar al hombre, Dios lo vuelve a levantar; a veces, ira y perdón se superponen: en el momento de la «proclamación del nombre» del Eterno (Éx 34), el Eterno es llamado «Dios misericordioso, lento en la cólera, lleno de gracia y fidelidad, que conserva su gracia para miles [de generaciones], tolera falta, transgresión y pecado, pero no deja nada impune y que castiga la falta de los padres en los hijos y los nietos ¡hasta la tercera y cuarta generación!» (Éx 34, 6-7). La relación de «tres generaciones» con «mil generaciones» esboza el argumento del «cuanto más», que tan familiar le resultará a san Pablo, como diremos más adelante. De un modo más sorprendente, leemos en Oseas:

> No daré curso al ardor de mi cólera,
> No volveré a destruir a Efraim;
> Porque soy Dios, y no hombre,
> en medio de ti, soy el Santo,
> y no me gusta destruir (Os 11, 9).

Los escritores bíblicos descifran este arrepentimiento de la ira en la historia misma, en el transcurso de los acontecimientos que son interpretados como una pedagogía divina en marcha; tan pronto son el aplazamiento de un desastre, el fin de una plaga, una curación, los cuales son inmediatamente entendidos como «perdón»; el esquema del perdón se encuentra entonces dentro de una teología de la historia, al igual que la mayor parte de los esquemas hebreos; tan pronto, y de forma más sutil, no se discierne el perdón dentro de una liberación efectiva, incluso física, sino dentro del castigo mismo, el cual, aunque penoso, incluso cruel, pierde su aspecto de condena irrevocable (esto es lo que sucede en el desarrollo del crimen de David, referido en 2 Sam 12, 13-14). El perdón no suprime el sufrimiento, pero abre una tregua que se interpreta como un horizonte despejado por la paciencia divina; otra idea puede entonces deslizarse en esta concepción del perdón, que se expresa por medio de la pena: además de atenuar la pena, el perdón aparece como la transformación del obstáculo en una prueba; la pena se convierte entonces en el instrumento de la toma de conciencia, el camino mismo de la confesión; el perdón se muestra ya por completo en esa capacidad restaurada de conocerse en su verdadera situación en el seno de la Alianza; de esa manera, la pena, experimentada como una aflicción, forma parte a la vez del castigo y del perdón. Al mismo tiempo, el «perdón» *es* «retorno»; el

retorno no es, *a parte Dei*, sino el soslayamiento de la culpa, la supresión de la carga del pecado:

> Te di a conocer mi pecado; no te oculté mi iniquidad.
> Dije: ¡confesaré mis transgresiones al Eterno!
> Y borraste la pena de mi pecado (Sal 32, 5).

Este esquema del «retorno» (raíz *shub*), al que remite el del perdón, está en el origen de todas nuestras ideas sobre el arrepentimiento (más adelante veremos el papel del judaísmo del segundo Templo en la elaboración de este concepto, mediante el término nuevo *teshubah,* que traducimos por arrepentimiento[26]). Los armónicos de este símbolo del «retorno» son numerosos. Por una parte, pertenece al ciclo de las imágenes de la «vía»; de la misma manera que el pecado es «vía curva», el retorno es desviación de la vía mala; «Que cada cual se desvíe de su mal camino», dice Jeremías; este desvío anuncia la idea más abstracta de renuncia. Por otra parte, el retorno es una repetición del vínculo primitivo, una restauración; en ese sentido, se lo asocia a menudo con imágenes de tranquilidad, de reposo, junto a la roca de la vida: «Seréis salvados por el retorno y la tranquilidad» (Is 30, 15); el retorno es, pues, el equivalente de un restablecimiento en la consistencia; es el término de la errancia de Caín, es la posibilidad de «permanecer en el país» (Jer 7, 3-7; 25, 5). El esquema del retorno conecta asimismo con la metáfora conyugal: es el término del adulterio, de la prostitución, en el sentido de Oseas. Jeremías retoma, con un *páthos* apremiante, este tema amoroso: «¡Vuelve, infiel Israel!, dice el Eterno» (3, 22). Para el segundo Isaías, «retornar» es «buscar a Dios»; el retorno se convierte en búsqueda de agua viva, como ocurrirá en el Evangelio de Juan.

Tal es la riqueza simbólica de la pareja «perdón-retorno»: si tratamos de captarla en el nivel de las imágenes, nos arroja inmediatamente en plena paradoja, que quizá ninguna teología sistemática puede agotar y que sólo puede quebrar. Así, el profeta no duda en exhortar al «retorno», como si dependiese totalmente del hombre, y en implorar el «retorno», como si dependiese totalmente de Dios: «Házme retornar y retornaré», exclama Jeremías. A veces, sólo se destaca la parte de Dios: el retorno es entonces el fruto de una libre elección de la majestad oculta, el efecto de un amor, de un *hesed* más allá de todas las razones (Deut 7, 5 ss.); dicho *hesed* se magni-

26. E. Sjöberg, *Gott und die Sünder im palestinischen Judentum*, Stuttgart, 1939, pp. 125-184.

fica y se amplía, en Jeremías por ejemplo, hasta las dimensiones de una reconciliación universal, de la que no queda excluida ni la naturaleza salvaje misma. «Perdón» y «retorno» coinciden entonces en la donación de un «corazón de carne», que sustituye al «corazón de piedra» (tema común de Jeremías y Ezequiel). Pero fue tal vez el segundo Isaías quien tuvo el sentido más penetrante de la gratuidad de la gracia, frente a la nada de las criaturas (por ejemplo, Is 40, 1 ss.). Y, sin embargo, el balanceo vuelve constantemente: una vez más, es Jeremías quien transmite lo siguiente: «Pero si esta nación, de la que he hablado, vuelve de su maldad, / Me arrepiento del mal que había pensado hacerle» (Jer 18, 8). Este poder suspensivo de la elección humana, que parece convertir el perdón en algo condicional, nos conduce de nuevo a la famosa elección deuteronómica[27]: «Mira, pongo hoy ante ti la bendición y la maldición...» (11, 26). «Mira, pongo hoy ante ti la vida y el bien, la muerte y el mal» (30, 15). Así, el simbolismo del «retorno» y del «perdón», tomado en su país de nacimiento, mantiene en suspenso todas las aporías de la teología que conciernen a la gracia y a la voluntad, a la predestinación y a la libertad; pero tal vez guarde también en reserva la reconciliación hiper-lógica de los términos que la especulación aísla y contrapone.

Dejemos, por el momento, este simbolismo de la redención, lo retomaremos en una nueva fase correspondiente a una nueva etapa del simbolismo del pecado.

5. *El simbolismo del pecado* (Continuación)

b) El pecado como «posición»

Hemos seguido hasta sus últimas consecuencias la pendiente de la negatividad de los símbolos del pecado: el pacto roto convierte a Dios en el Radicalmente Otro y al hombre en la Nada en presencia del Señor; éste es el momento de la «conciencia desdichada».

27. A. Néher, *op. cit.*, p. 108. Toda la parenesis del Deuteronomio descansa en el siguiente esquema: *Si* observas los mandamientos, *entonces* serás bendecido; o asimismo: observa los mandamientos *con el fin de que* seas dichoso. Pero la misma paranesis dice: *Acuérdate* de que fuiste graciosamente sacado de Egipto; el Eterno te eligió, no porque eres grande, sino porque te ama. La paradoja no está elaborada especulativamente: se mantiene en el nivel de la *praxis* religiosa y mantiene su tensión por medio de la exhortación.

Y, sin embargo, la estructura del simbolismo del pecado no puede encerrarse en esa oposición elemental entre la «nada» de la vanidad y el «algo» de la mancilla. Debido a otros rasgos, que podemos llamar realistas, el pecado es asimismo posición, como dirá Kierkegaard; son rasgos que garantizan una cierta continuidad entre los dos sistemas de símbolos y una recuperación del símbolo de la mancilla en el nuevo símbolo del pecado.

Ese «realismo» del pecado no se entenderá totalmente más que a partir de la nueva instancia de la conciencia de culpa que denominaremos culpabilidad; a decir verdad, sólo con este nuevo momento se convierte la *conciencia* del pecado en el criterio y la medida de la culpa. El sentimiento de culpabilidad coincidirá exactamente con la conciencia que el culpable adquiere de sí mismo, y no se distinguirá del «para sí» de la culpa.

No ocurre lo mismo con la «confesión» del pecado: la «confesión» es la vista frontal de un mal *real* revelado y denunciado por la interpelación profética y que no se mide por la conciencia que el pecador tiene de él. Por eso, a la «subjetividad» de la conciencia de culpabilidad hay que contraponerle la «realidad» del pecado, habría que decir incluso la dimensión ontológica del pecado; es el «corazón» del hombre el que es malo, es decir, su existencia misma, cualquiera que sea la conciencia que tenga de ello.

Este realismo del pecado es el que le permite al penitente arrepentirse de unos pecados olvidados o, incluso, cometidos sin saberlo, en una palabra, de pecados que *son,* puesto que ellos caracterizan su verdadera situación dentro de la Alianza. Este primer rasgo es uno de los que garantizan más manifiestamente la continuidad entre el sistema de la mancilla y el del pecado: nos quedamos en la superficie de las cosas si nos limitamos a ver, en este parentesco estructural, una supervivencia de la concepción arcaica del sacrilegio objetivo. Por supuesto, un gran número de crímenes —auténticos crímenes sin culpabilidad— se explican así[28], al igual que el precep-

28. Un crimen cuyo autor no se conoce propaga un maleficio que los sacerdotes han de conjurar mediante una técnica especial de expiación, con el fin de estar «a cubierto contra la venganza de la sangre» (Deut 21, 1-9). El anatema al que Jericó estuvo consagrada en el momento de su destrucción no puede violarse sin cometer un sacrilegio, aunque sea por un desconocido. El sacrilegio requiere venganza: las suertes sagradas designarán al «culpable» que será lapidado y entregado al fuego, él, su familia y sus bienes (Jos 7). Por eso, las «consecuencias» del pecado, lo mismo que la «acción» y que el «corazón» de donde procede, forman parte del pecado. Se ha advertido la ambivalencia, desde el punto de vista semántico, de algunos giros como estos:

to: «Si alguno peca y, sin darse cuenta, hace cualquiera de las cosas prohibidas por los mandamientos de Yahvé, será responsable y cargará con el peso de su culpa» (Lev 5, 17). Pero la explicación de estos ejemplos por medio de alguna supervivencia del sistema del tabú, del sacrilegio y de la expiación ritual, no debe ocultar el hecho más importante que hace posible esa supervivencia misma, a saber, que la Ley, expresión ético-jurídica de la Alianza, sustituye a la anónima potencia del tabú y al automatismo de su venganza, y constituye una referencia hiper-subjetiva para el pecado. En última instancia, la situación «real» del hombre dentro de la Alianza es la que da la medida del pecado y la que le confiere una verdadera trascendencia en relación con la conciencia de culpabilidad.

Un segundo rasgo confirma ese realismo del pecado: porque no se reduce a su medida subjetiva, el pecado tampoco se reduce a su dimensión individual; es, de entrada y originariamente, personal *y* comunitario[29]. Cuando se cuestionen los mitos etiológicos, se hará hincapié en los perjuicios de la teoría de la retribución construida sobre ese tema de la imputación colectiva; pero las construcciones de segundo grado y las racionalizaciones equivocadas que permitió la confesión del pecado del pueblo no deben ocultarnos la profun-

«Pero, si no lo hacéis así, pecaréis contra el Eterno, sabed que vuestro pecado os alcanzará» (Núm 32, 23); o asimismo «cargar con la pena del pecado» (Núm 12, 11), expresión que no se diferencia en absoluto de «cargar con el castigo» (Gén 4, 13). Intención, obra, consecuencia, castigo: todo el proceso es pecado (G. von Rad, *op. cit.*, pp. vol. I, pp. 262-267); por eso, el pecado es una cosa con la que se «carga» mientras no se lo perdona; por eso también la «descarga» del pecado podrá simbolizarse por medio de la «transferencia» sobre el chivo expiatorio que «se lleva todas las iniquidades» (Lev 16, 22) durante el gran día de las expiaciones. Como veremos más adelante, el resurgimiento de un rito de eliminación en plena teología del pecado se explica perfectamente por el «realismo» del pecado y por la transposición simbólica del ritual de la purificación en el plano de la remisión de los pecados.

29. A.-M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture*, pp. 25-38. El autor estudia la solidaridad entre sucesivas generaciones, en la familia y en la nación, la solidaridad entre coetáneos, por ejemplo entre un príncipe y su pueblo castigado a causa de sus pecados, por último, los pecados colectivos, como la orgullosa pretensión de los constructores de la torre de Babel o, mejor aún, la idolatría de todo un pueblo. Estos dos ejemplos son sorprendentes porque excluyen la distinción de una culpabilidad personal: la escisión de las lenguas, el antagonismo de los grupos, la forma de los cultos son fenómenos *anónimos*, de carácter lingüístico e institucional, que revelan de entrada la escala comunitaria del mal humano: el fracaso de la comunicación y la fuerza de seducción de los ídolos representan una alienación y una corrupción puramente culturales. Volveremos sobre esto en nuestro tercer volumen.

da significación de esta confesión en el nivel de la experiencia viva y de los símbolos primarios que la expresan; la especulación sobre la transmisión de un pecado derivado del primer hombre es una racionalización tardía que mezcla categorías éticas con categorías biológicas; incluso porque se perdió el sentido original de un pecado personal *y* comunitario, es por lo que se trató de compensar el individualismo de la culpabilidad con una solidaridad de nivel vital construida sobre el modelo de la herencia. Pero esa mezcla de géneros en el pseudo-concepto de pecado hereditario remite intencionalmente a una vinculación comunitaria atestiguada por la confesión litúrgica de los pecados. Es preciso, pues, intentar retomar, más acá de cualquier especulación relativa a la transmisión de un pecado individualizado, la confesión de un *Nosotros* específico, del «nosotros, pobres pecadores», en donde se confirma la unidad hiper-biológica e hiper-histórica del «pueblo» e incluso de la «humanidad». El mito adámico expresa ese universal concreto, reconocido en la confesión de los pecados; lo expresa pero no lo crea; lo supone más bien y lo exhibe únicamente mediante una explicación fantástica.

No se trata de negar que la imputación personal de la culpa marca un adelanto con relación a la escandalosa responsabilidad colectiva que permite castigar a otro que al culpable. Pero hay que entender que el precio de este adelanto es la pérdida de la unidad de la especie humana, congregada «ante Dios» por el vínculo más que vital y más que histórico de la culpa: el pseudo-concepto de pecado original no es más que la racionalización de tercer grado, a través del mito adámico, de ese vínculo enigmático, confesado más que reconocido en el «nosotros» de la confesión de los pecados.

Tercer rasgo característico de la realidad hiper-subjetiva del pecado: mi pecado está bajo la mirada absoluta de Dios. Dios —y no mi conciencia— es el «*para sí*» del pecado. ¿Quiere esto decir que el que se confiesa, avergonzado de ser visto, se siente despojado de su subjetividad por esa mirada y reducido a la condición de objeto? No es ésta la nota predominante que se deja oír en la *confesión* que el creyente hace de esa mirada. La admiración por semejante mirada, que «sondea los riñones y los corazones», basta para mantener el «temor» de Dios en el ámbito del respeto y de lo sublime (Sal 139, 1-6). Una vez más, la relación de diálogo dentro de la Alianza es la que regula todas las modulaciones afectivas que adornan esa conciencia de estar bajo la mirada de Dios; el acto mismo de la invocación —¡oh Dios, tu mirada está clavada en mí!— impide que la conciencia escudriñada se rebaje al rango de

objeto; la primera persona que invoca siente que se convierte en segunda persona para esa mirada que la penetra. Por último, si no se carga el énfasis principal en el carácter propiamente degradante de la situación de ser-mirado-por-Dios, es porque el sentido primordial de esa mirada es constituir la *verdad* de mi situación, la justeza y la justicia del juicio ético susceptible de aplicarse a mi existencia. Por eso, lejos de frenar el nacimiento del Sí, esa mirada suscita la toma de conciencia de éste; entra en el campo de la subjetividad como la *tarea* de conocerse mejor; esa mirada, que *es*, funda el deber-ser de la conciencia de sí. El examen de conciencia se justifica de esa manera: mi propia mirada sobre mí mismo quiere ser la aproximación de la mirada absoluta por la conciencia de sí; deseo conocerme tal y como se me conoce (Sal 139, 23-4). La forma privilegiada de esta toma de conciencia es la interrogación, la puesta en tela de juicio del sentido de los actos y de los motivos[30]; la mirada absoluta divide la apariencia y la realidad con el corte de la sospecha; la sospecha respecto de uno mismo es, de este modo, la recuperación dentro de mí mismo de la mirada absoluta; colabora así al crecimiento del pensamiento interrogativo, el cual le debe quizá más al problema del mal que a los enigmas de la meteorología.

El extremo de esta toma de conciencia, suscitada por la Mirada absoluta, es la «sabiduría», que conoce la «vanidad» del hombre como la conoce Dios: «El Eterno conoce los pensamientos del hombre; sabe que son vanos» (Sal 94, 11). Como se ve, saberse «vano» no es convertirse en objeto, sino penetrar en el recinto de la salvación por la puerta estrecha de la verdad.

Será preciso que flaquee esa fe en la verdad y en la justicia de la Mirada para que el creyente sienta que se convierte en objeto. La conciencia cristalizada en objeto procede de la descomposición de la relación originaria de la Mirada absoluta con el Sí. El libro de Job es el testigo de esta crisis: Job experimenta la mirada absoluta como una mirada enemiga que le acosa y, finalmente, le mata; más adelante se dirá cómo el problema del sufrimiento vuelve a impulsar el problema del pecado y cómo la ruina de la antigua teoría de la retribución ha provocado una duda sobre esa mirada que, de pronto, descubre ser la mirada del Dios oculto que entrega al hombre al sufrimiento injusto. La Mirada absoluta ya no es entonces la que

30. Esta estructura interrogativa del examen de conciencia de los penitentes del Antiguo Oriente impresiona especialmente. Véase Ch. F. Jean, *Le péché chez les Babyloniens et les Mésopotamiens*, pp. 99-104.

suscita la toma de conciencia de sí por sí mismo, sino la del Cazador que dispara la flecha. Y, no obstante, incluso en ese punto extremo, próximo a la ruptura, la acusación contra Dios sigue arropada en la invocación, so pena de perder el objeto mismo de su resentimiento; lo cual quiere decir que el descubrimiento de la Mirada enemiga se inscribe siempre en el interior de una relación donde la Mirada absoluta sigue siendo fundamento de verdad para la mirada que me dirijo a mí mismo.

Esta Mirada mantiene la realidad de mi existencia más allá de la conciencia que tengo de ella y, sobre todo, la realidad del pecado más allá del sentimiento de culpabilidad, porque es la verdad posible del conocimiento de sí.

Los rasgos que acabamos de analizar atestiguan que ese pecado, «interior» a la existencia, en contraste con la mancilla que la infecta desde «fuera», no por ello deja de ser irreductible a la conciencia de culpabilidad; es interior, pero objetivo; este primer grupo de características garantiza la continuidad fenomenológica entre la mancilla y el pecado.

Un segundo grupo de características refuerza esta continuidad estructural. Más arriba, insistimos en la «negatividad» del pecado —vanidad del soplo y vanidad del ídolo— en relación con la «positividad» de la mancilla. No obstante, esta oposición es demasiado simple, pues esa «vanidad», que le quita a la existencia su fuerza, es asimismo en cierto modo una *potencia.*

Otra vez, aquí, se ha reconocido enseguida una supervivencia del sistema de la mancilla y del tema de la «*posesión*» que forma parte de este sistema. La situación descriptiva es más compleja.

Lo que asegura la continuidad de un tipo al otro es la conciencia de alteración, de alienación, que es común a ambos tipos; esta conciencia se plasmó primero en la representación de una sustancia maléfica, sin que dicha sustancia maléfica se personificase necesariamente en figuras de demonios o de dioses malvados. En cambio, los textos sagrados del Antiguo Oriente ilustran un estadio en el que la conciencia de alienación cristaliza en la sobreabundante representación de fuerzas casi personales, de carácter demoníaco, que ocupan el lugar del dios e invaden literalmente al pecador. La tenaz confusión entre el pecado y la enfermedad consolida, por lo demás, esa representación de unas potencias personificadas que se apoderan del pecador y lo atan: aquí estamos más acá de la distinción entre la enfermedad y la culpa, distinción solidaria de la conquista de la culpabilidad, en el sentido preciso de imputación de culpa;

esta separación implica, ella misma, cierto dualismo que no tiene por qué ser el del alma y el cuerpo, sino el de un agente moral, autor del mal moral, y un transcurso de las cosas que acarrea enfermedad, sufrimiento y muerte. La confusión entre el pecado y la enfermedad tiene como contrapartida una interpretación del perdón como si fuera indivisiblemente curación, desligamiento, liberación. Así suplica el penitente:

> ¡Ojalá que el mal que está en mi cuerpo, en mis músculos y en mis tendones se vaya hoy!. [...] Libérame de mi hechizo [...] porque un hechizo maligno y una enfermedad impura y la transgresión y la iniquidad y el pecado están en mi cuerpo, y porque un espectro maligno se ha aferrado a mí. [...] Allí donde está la ira del dios, los [malos espíritus] acuden precipitadamente, dan grandes gritos. Se lanzan sobre el hombre del que un dios se ha alejado y lo envuelven como una vestimenta.

Se aprecia, en estos textos, la mezcla de lo negativo y de lo positivo, en la forma combinada del destierro del dios (o del genio bueno) y de la invasión del demonio maligno: «A este hombre, el anatema malo lo ha degollado, como a un cordero; su dios salió de su cuerpo; su diosa se mantuvo a distancia». Y se nombran minuciosa y claramente este demonio y aquel otro demonio, en interminables letanías en las que abundan las figuras demoníacas[31].

Es importante que la predicación profética, tan parca, por lo demás, en lo que se refiere a las representaciones de dioses, demonios, genios —tan desmitologizante, nos atreveríamos a decir—, retiene esta experiencia de la potencia del pecado que ata al pecador. Lo notable es que esta experiencia alcanza su máxima agudeza cuando es la más pura de todas las representaciones demoníacas[32]: en el corazón mismo de la mala disposición, que denominamos separación, rebelión, extravío, los escritores bíblicos perciben una potencia de fascinación, de atadura, de frenesí. El poder del hombre está misteriosamente ocupado por una inclinación al mal que altera su fuente misma: «Un espíritu de desenfreno[33] los extravía y se prostituyen abandonando a su Dios» (Os 4, 12); «la maldad quema como el fuego que devora las zarzas y las espinas y que

31. Citado por Ch. F. Jean, *op. cit.*, *passim.*

32. En el capítulo siguiente se verá hasta qué punto el mito psicológico de la caída contiene restos de mito demonológico bajo la figura de la Serpiente.

33. Oseas continúa aquí la imagen del adulterio que abarca todas las especies del pecado.

abrasa los montes bajos del bosque de donde se elevan columnas de humo» (Is 9, 17). Jeremías, más que ningún otro quizás, ha experimentado con espanto la mala inclinación del corazón endurecido (3, 17; 9, 14; 16, 12); la compara al instinto salvaje, al celo de los animales (Jer 2, 23-25; asimismo 8, 6)[34]. Esa inclinación está tan profundamente arraigada en el querer, tan indeleble como el color negro de la piel del etíope o como las manchas del leopardo (13, 23). El profeta proclama expresamente el tema del mal radical: «El corazón del hombre es más engañoso que cualquier otra cosa e incurablemente malo; ¿quién podrá conocerlo?... Yo, el Eterno, pongo a prueba el corazón y sondeo los riñones» (17, 9). Ezequiel denomina «corazón de piedra» a ese endurecimiento de una existencia inaccesible a la interpelación divina. El yahvista que redactó lo esencial de los capítulos pesimistas del comienzo del libro del Génesis resume con un rasgo esta teología de la maldad (Gén 6, 5[35] y 8, 21):

> Yahvé vio que la maldad del hombre era grande sobre la tierra y que su corazón no elaboraba sino malvados designios durante todo el día.

Se ve despuntar aquí el comienzo de una antropología no solamente pesimista —es decir, en la que hay que temer lo peor— sino propiamente «trágica» —es decir (como se dirá en el capítulo de lo trágico de la Segunda Parte), en la que no sólo hay que temer lo peor, sino que es propiamente inevitable, puesto que el dios y el hombre conspiran para engendrar el mal. No existe gran diferencia, al res-

34. Ezequiel retoma la misma imagen violenta: «(Jerusalén) se enamoró de esos disolutos (los hijos de Babilonia), cuyo ardor carnal es como el de los burros y cuya lujuria es igual a la de los sementales... Serás tratada con este rigor porque te has entregado a las naciones, porque te has mancillado con sus ídolos» (23, 20, 30).

35. Gén 8, 21, dice asimismo: «No volveré a maldecir jamás la tierra por culpa del hombre, porque los designios del corazón humano son malos desde su infancia». Este *ieser*, que traducimos por «designio» —en el doble sentido de imaginación y de inclinación—, volverá a ser comentado con ocasión de los fariseos y del escrúpulo: la literatura rabínica inició, a partir de este tema, una teoría del mal que podría conducir en una dirección distinta de la del mito adámico. El autor del código sacerdotal (P), a quien no le interesa el aspecto psicológico del pecado, ve en el mal la «corrupción» y la «violencia» que llenan la «tierra» (Gén 6, 11 y 13), concediéndole al mal, de esta manera, una dimensión cósmica a la medida del diluvio que se cierne sobre «toda carne» para «destruirlos con la tierra», a la medida también de la alianza cósmica anunciada a Noé (Gén 9).

pecto, entre el «endurecimiento» según algunos textos del Antiguo Testamento y la «ceguera» (*Até*) de los textos homéricos y de los trágicos griegos. El «endurecimiento» se describe ahí como un *estado* indiscernible de la existencia misma del pecador y, al parecer, exclusivo de su responsabilidad. Dicho endurecimiento no sólo lo define por completo, sino que es la obra de la divinidad en cólera: «Endureceré el corazón de Faraón». Volveremos con más detenimiento sobre esta teología del «Dios-que-extravía» en el marco de los mitos del origen y del fin. Digamos, desde ahora, que esta teología está sólo en estado de huella en la Biblia hebrea, y eso que constituyó todo un mundo, el de la «tragedia» griega. En la Biblia hebrea, dicha teología es frenada por una teología de la santidad, por una parte, y de la misericordia, por otra. No obstante, esta teología abortada pudo concebirse porque prolonga una de las experiencias constitutivas de la conciencia de pecado, la experiencia de una *pasividad,* de una alteración, de una alienación, paradójicamente entremezclada con la de una desviación voluntaria, por lo tanto, con la de una *actividad*, con la de una mala iniciativa.

Esta experiencia de alienación es asimismo uno de los componentes del futuro dogma del pecado original[36]; ya lo evocamos una vez a propósito de la universalidad del pecado. Si dicha universalidad, que es originariamente la de una vinculación más que vital y más que histórica —el nosotros de una comunidad de pecadores—, pudo prestarse a unas racionalizaciones pseudo-biológicas y proyectarse en la representación de una transmisión hereditaria, fue debido a la mediación de la experiencia de alienación.

En efecto, un vínculo de universalidad, que es al mismo tiempo una prueba de pasividad, sugiere una «explicación» por el nacimiento; ¿acaso el «endurecimiento» no es como la «naturaleza» del pecador y no ha «nacido, por consiguiente, con él»? El salmo 51 expresa bastante bien este dogma en estado naciente: «¡Ay de mí, nací en la iniquidad y mi madre me concibió en el pecado!»[37]. Eso no es todo:

36. A.-M. Dubarle, *op. cit.*, pp. 14-18.

37. A. Feuillet, «Verset 7 du Miserere et le péché originel»: *Recherches de Science Religieuse* (1944), pp. 5-26. Este versículo no dice que el acto sexual como tal sea culpable; el autor utiliza unas ideas corrientes sobre la mancilla ritual unida a la concepción y al alumbramiento para expresar la idea más intensa de que, antes de cualquier acto personal, el hombre se encuentra ya separado de Dios; el vínculo entre las diversas generaciones por medio del nacimiento se convierte en la clave de esa anterioridad del mal. Hay que subrayar, por lo demás, que ese versículo no dice que este estado «en» el que existimos constituya una *inclinación* al mal, ni tampoco que ese estado derive de ninguna transgresión ancestral (A.-M. Dubarle, *op. cit.*, p. 21).

ni la confesión de la universalidad del pecado, ni el reconocimiento de su carácter alienante dan suficientemente cuenta de la compleja motivación que está en el origen del dogma. Fue precisa, además, una «recuperación» de las categorías afectivas de la mancilla en el sistema del pecado. Dicha «recuperación» no nos sorprende: al emparentarlo con la mancilla, el doble carácter de realidad y de potencia del pecado hace posible la inclusión del sistema de la mancilla en el del pecado. Históricamente, esta «recuperación» se manifestó por la incorporación de la religión cultual de los israelitas a la religión ética predicada por los Profetas. Así, las impurezas rituales se yuxtapusieron a las «iniquidades» como la violencia, la astucia, la crueldad, y los destinos de ambos sistemas se confundieron entre sí. Aprovechando estas contaminaciones y estos intercambios, el pecado, en el sentido fuerte de pecado contra Dios, se carga de la emoción de mancilla, en el sentido fuerte de contacto impuro. Ese mismo salmo 51, que procede no obstante de una experiencia aguda de la culpa personal, de culpabilidad en su sentido estricto, retoma el lenguaje de la mancilla: «¡Lávame totalmente de mi iniquidad y purifícame de mi pecado! Purifícame con el hisopo y quedaré inmaculado; lávame y quedaré más blanco que la nieve». Esta correlación entre pecado y mancilla no carece de peligro; la experiencia de pecado parece arrastrada hacia atrás por la de la mancilla; se puede dar como ejemplo de esa tendencia regresiva el de la reactivación, tan frecuente en la confesión de los pecados, de la antigua conexión entre mancilla y sexualidad, cuya gran complejidad afectiva mostramos más arriba: el acto sexual, al igual que el nacimiento, proporciona una base física al símbolo del contacto impuro. Bastará que la falta confesada sea, a su vez, de tipo sexual —como ocurre en la confesión del salmo 51 donde el rey David se arrepiente del rapto de Betsabé y del asesinato de Urias— para que se reactiven en cadena todas las asociaciones entre la universalidad y la alienación del pecado por una parte y, por otra, la simbólica del contacto impuro, así como la resonancia sexual del tema de la mancilla. Por último, el mito de un primer pecado, cometido por un primer hombre y transmitido a su descendencia, concebida ella misma a «su imagen», vendrá a sellar todas esas asociaciones con una «explicación» por el origen, cuya estructura estudiaremos más adelante. Pero esa reactivación de las antiguas asociaciones ligadas al tema de la mancilla sólo es la contrapartida de la recuperación de la simbólica de la mancilla en la del pecado.

Este segundo ciclo de símbolos del pecado, que garantizan la recuperación del simbolismo de la mancilla en el del pecado, en-

cuentra su prolongación en una simbólica de la redención que completa a la del perdón que dejamos en suspenso y que, a su vez, garantiza la recuperación del simbolismo de la «purificación» en el del «perdón».

En efecto, al ciclo de los símbolos del «retorno» hay que añadirle un nuevo ciclo de símbolos que gravitan en torno a la «remisión»; el simbolismo del «retorno» remitía a la idea del pecado como ruptura del vínculo de la Alianza; el de la «remisión», a la idea de una fuerza que mantiene al hombre cautivo, y con la cual hay que intercambiar un rescate para eliminarla.

Las tres raíces[38] que expresan esa idea de liberación desarrollan, cada una, un aspecto de ese intercambio, que no deja de evocar una idea semejante en el *Fedón,* donde se propone «intercambiar» las pasiones por la virtud. La raíz *gaal* conserva algo del *goel,* del vengador o del protector que puede e incluso debe casarse con la viuda del pariente próximo. Esta raíz suministra toda una cadena de símbolos: proteger, cubrir en el sentido de «recubrir», rescatar, liberar; al igual que todos los símbolos, éste conserva algo del símbolo análogo inicial, pero lo supera inmediatamente en dirección a una situación existencial.

Un símbolo cercano —raíz *padah*— lo suministra la costumbre de la remisión de la ofrenda de los primogénitos o del esclavo con un pago. Ahora bien, se sabe que esa imagen del rescate, de la remisión fue lo suficientemente poderosa como para sustentar la conceptualización de la redención (que quiere decir remisión).

La raíz *kapar*, que se relaciona bien sea con el «cubrir» árabe bien con el «borrar» acadio, suministra un símbolo cercano a los anteriores: el *kofer* es el pago gracias al cual uno puede librarse de una penalidad grave o salvar la vida. Es verdad que el hombre es quien ofrece el *kofer,* pero la simbolización se extiende hasta suministrar la imagen básica de la «expiación», que dejaremos todavía provisionalmente de lado, para quedarnos en el ciclo de la «remisión».

Este simbolismo de la «remisión» debe parte de su fuerza a su emparejamiento con el del «Éxodo», el de la salida de Egipto; este acontecimiento está en el centro de la *Urbekenntnis* de Israel[39];

38. E. Jacob, *Les thèmes essentiels d'une Théologie de l'Ancien Testament*, pp. 235-236.

39. G. von Rad (*op. cit.*, vol. I, pp. 177-181) estudia desde un punto de vista *formgeschichtlich* la rica gama de sentidos que se fueron depositando y sedimentando en esta confesión histórica a partir del simple relato de un milagro guerrero (Éx 14) que ya tiene valor de «liberación», de «remisión» (v. 30) (véase la confesión de Deut

reinterpretado por la teología de la historia de los escritores bíblicos, «vale para» cualquier tipo de liberación; no obstante, el acontecimiento del Éxodo no ha exhibido su poder de simbolización ética sino pasando por el tamiz del simbolismo de la «remisión»; el Éxodo *es* remisión; los dos símbolos de remisión y de la salida o de la subida se refuerzan mutuamente hasta el punto de convertir el Éxodo en la clave más significativa del destino de Israel:

> Dirás, pues, a los hijos de Israel: «Yo soy Yahvé y os sustraeré a las faenas que os imponen los egipcios. Os liberaré de la servidumbre en la que os mantienen y os libraré golpeando fuerte y castigando duramente» (Éx 6, 6).

Pero el símbolo, como se ve en tantísimos salmos, avanza de desplazamiento en desplazamiento. Al final de esas transposiciones, el tema del «libertador» que «redime» a su pueblo se libera casi por completo de su origen en la teología de la historia y termina por designar toda liberación interior. Pero todos los espesores de sentido ya estaban superpuestos en las celebraciones más históricas del Éxodo. En última instancia, los símbolos de la «remisión», del «perdón» y del «retorno» acumulan sus prestigios: «Vuelve a mí, pues te redimí», leemos en el segundo Isaías (44, 22). «Perdona ¡oh Eterno! a tu pueblo de Israel que redimiste» (Deut 21, 8).

Al mismo tiempo, toda la problemática del pecado se enriquece retrospectivamente: Egipto mismo se convierte, en contraste, en la clave de la cautividad e incluso en el símbolo más poderoso de la condición humana bajo el signo del mal; el solemne exordio del Decálogo se expresa en estos términos:

> Yo soy, Yahvé, tu Dios, que te hizo salir del país
> de Egipto, de la casa de la esclavitud (Éx 20, 2).

La cautividad, literalmente, es una situación social, intersubjetiva; al convertirse en el símbolo del pecado, esta clave exhibió el carácter de alienación del pecado; el pecador está «en» pecado lo mismo que el hebreo «en» esclavitud; el pecado es, pues, un mal «en el que» el hombre está atrapado. Por eso, puede ser a la vez

26, 5). El tema de la «amenaza de las aguas» (Sal 106, 9; 114, 3) da una resonancia cósmica al acontecimiento histórico, mientras que la teología de la elección, tan fuertemente expresada en Deut 7, 6-8, lo convierte en el signo y la promesa de toda «remisión», de toda «redención» (Segundo Is 43, 44 ss.); en este punto extremo, el símbolo del Éxodo es indiscernible del símbolo del «retorno» (Is 51, 9-10).

personal y comunitario, trascendente a la conciencia, conocido sólo por Dios en su realidad y su verdad; por eso también, es un poder que vincula al hombre, lo endurece y lo mantiene cautivo. Esta experiencia de la impotencia de la cautividad es la que hace posible «retomar» el tema de la mancilla; por «interno» que sea al corazón del hombre, el principio de esta esclavitud constituye en efecto una situación envolvente, como una trampa en la que el hombre estaría atrapado; algo del contacto impuro se retiene así en esa idea de la «cautividad» del pecado.

Desde ese momento, la problemática fundamental de la existencia no será tanto la de la libertad, entendida en el sentido de una elección que se toma frente a una alternativa radical, cuanto la de la liberación: el hombre cautivo del pecado es un hombre que hay que liberar; todas nuestras ideas de salvación, de redención —es decir, de remisión—, derivan de esta clave inicial.

Esta meditación sobre el segundo ciclo de símbolos del pecado y de la liberación nos prepara para comprender, tanto como sea posible, cómo pudo la simbólica de la mancilla y de la purificación retomarse, reafirmarse e incluso ampliarse en contacto con la del pecado, concebido como sometimiento, y con la del perdón, concebido como remisión y liberación. Este esfuerzo de comprensión se impone en presencia de unos textos tan desconcertantes como los del Levítico y, en general, del ciclo P (*Priester Codex* o documento sacerdotal) los cuales desarrollan todo un sentido de la expiación ceremonial tanto más despistante cuanto que su redacción es post-exílica (lo cual no excluye, por el contrario, que su contenido sea antiguo e incluso arcaico[40]).

Comprender, tanto como sea posible... Hay que confesarlo, para la *reflexión*, en la idea de expiación ceremonial, sigue habiendo algo impenetrable, algo que ni siquiera se puede reducir al simbolismo más fecundo del «perdón». Lo que resiste a la reflexión reductora es *la praxis* ritual misma. Esa *praxis* es irreflexiva por esencia; así es como se hace el sacrificio y no de otro modo. La conducta ritual se hereda de toda una serie de otras acciones cultuales cuyo sentido y, casi siempre también, cuyo recuerdo se pierden para el oficiante y para los fieles. El crítico moderno, asimismo, encuentra siempre en el origen de un ritual otros rituales; no asiste nunca al nacimiento *de* lo ritual. Por eso, un catálogo de ritos, como el del Levítico, termina siendo, finalmente, una obra

40. R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israëlite*, Paris, 1921.

muda y sellada, incluso y sobre todo cuando distingue distintas especies de sacrificios: el holocausto (sacrificio de animales consumidos por el fuego), el sacrificio de acción de gracias (holocausto de grasa del animal y comida sagrada), la ofrenda (de harina, aceite e incienso), el sacrificio de expiación «por el pecado (*hattat*)» (Lev 4, 1-5, 13 y 6, 7-13), el sacrificio de expiación «por el delito (*âsâm*)» (5, 14-19). Apenas si se indican algunas de las circunstancias en las que debe ofrecerse tal o cual sacrificio (4.° y 5.° tipo): en el caso «de que se haya faltado por descuido a uno de los mandamientos de Yahvé», en el caso de que se hayan retenido por descuido los tributos que se pagan al santuario, en el caso de que uno se haya apropiado por descuido o juramento falso de algún depósito, alguna prenda, algún objeto encontrado, robado o injustamente retenido. Pero estas circunstancias son, en último término, difíciles de delimitar[41]. En el ritual, el énfasis principal no recae en las circunstancias, sino en la *praxis* ceremonial. Como dice Von Rad, «la teoría del proceso sacral», su «idea básica» permanecen ocultas; de ahí que el mismo ritual se preste a deslizamientos y sustituciones de sus motivos. El ritual es una especie de receptáculo cultual *que está ahí,* que la reflexión *encuentra* y que puede recibir varios sentidos sucesivos, sin que ninguno de ellos lo agote. Y es que el ritual ignora las subjetividades y sólo conoce la exactitud de la praxis[42].

Y, sin embargo, la expiación ceremonial, aunque irreductible a cualquier proceso puramente subjetivo o interior, no es un cuerpo extraño en la totalidad concreta de las relaciones de Israel con Dios; pues, si bien el culto es anterior a los profetas, anterior a Moisés y al propio pueblo de Israel, la fe de Israel lo remodela interiormente y se expresa toda ella en él.

Por una parte, la idea de expiación desarrollada después del exilio responde a una idea del pecado cuyo lado «realista» y cuyo aspecto «peligroso» sólo han sido enfatizados. El pecado, como hemos visto, siempre ha podido simbolizarse en la mancilla que, sin

41. *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. III, voz «Expiation», cols. 55-68; E. Jacob, *op. cit.*, pp. 236-238; G. von Rad, *op. cit.*, vol. I, pp. 249-274; S. Herner, *Sühne und Vergebung in Israel*, Lund, 1942, pp. 77-92.

42. El proceso de los distintos sacrificios se desarrolla «en un terreno más allá del hombre y de su interioridad...; aunque se llegue tan lejos como se quiera, la interpretación misma más plenamente comprensiva del sacrificio antiguo se detiene en un límite absoluto más allá del cual ya no hay ninguna explicación. Y el exegeta debe comprender que es precisamente lo esencial del sacrificio lo que está más allá de ese límite» (G. von Rad, *op. cit.*, vol. I, pp. 252 y 259).

embargo, transforma radicalmente. Ya en Ezequiel, encontramos la expresión «cargar con la pena» del pecado (14, 10), tan frecuente luego en Pablo, para indicar el peso subjetivo y el maleficio objetivo del pecado que no está perdonado. Es preciso también, sin duda, volver a situar este inquietante matiz en la tonalidad general de temor, de amenaza de muerte, de «golpe» o de «plaga» que ronda en todos los relatos y advertencias del ciclo sacerdotal (por ejemplo, Lev 10, 6; Núm 1, 53; 17, 11; 18, 3). Esa angustia del aniquilamiento, siempre posible, del hombre por Dios explica en parte la importancia de los ritos de expiación, que siempre debieron acompañar al culto de Israel. Nada extraño tiene, entonces, que la sensibilidad ante el pecado, entendido como amenaza de muerte, reavivase todas las representaciones anteriores de la mancilla; en contrapartida, la vieja idea de mancilla es llevada por los Profetas[43] al nivel de la experiencia del pecado.

En cuanto al sacrificio mismo, por otra parte, su eficacia objetiva no deja de tener relación con el «perdón» entendido, tal y como nosotros hemos tratado de hacerlo, sin referencia alguna al sacrificio. La palabra misma de «expiación» (*kipper*[44]) se junta, por sus connotaciones morales, con los otros símbolos de la remisión y del rescate; el gesto de «cubrir» o, más probablemente de «borrar» frotando, tiene de entrada una resonancia simbólica y significa el perdón mismo (inversamente, la palabra perdón —*salach*— evoca el gesto ritual de la aspersión[45]). En un primer momento, podría creerse que el perdón y la expiación se contraponen como la acción de Dios que libera y la acción del hombre (del sacerdote) que «realiza la expiación». Pero la expresión «realizar la expiación» no prejuzga representaciones vinculadas con este verbo, sino que equivale a: realizar la acción definida por el ritual como expiatoria; sin que se diga lo que sucede cada vez que el ritual declara: «Así es como el oficiante sacrificial realizará por ello la expiación y se les perdonará» (Lev 4, 20, 26, 31, 35 y 5, 9 y 13); de esto no cabe concluir que el sacerdote y su gesto ejerzan un influjo mágico sobre lo divino. Al contrario, la única apertura que el Levítico propone en dirección a una teología del sacrificio (y cuyo carácter excepcional torna tanto más valiosa) deja entrever una inclusión posible de la simbólica gestual del rito expiatorio en la simbólica totalmente espiritual del perdón. El texto es el siguiente:

43. G. von Rad, *op. cit.*, vol. I, pp. 267-268.
44. *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, voz «Expiation», cols. 48-55.
45. E. Jacob, *op. cit.*, p. 235.

> Cualquier hombre de la casa de Israel o cualquier extranjero que resida entre vosotros, que coma sangre, cualquiera que éste sea, me volveré contra aquel que haya comido esa sangre, y lo apartaré de en medio de su pueblo. Sí, la vida de la carne está en la sangre. Esa sangre, os la di, yo, para realizar sobre el altar el rito de expiación por vuestras vidas; pues es la sangre la que expía por una vida (Lev 17, 10-11).

Este texto permite vislumbrar que el *simbolismo de la sangre* sirve de vínculo entre el rito de expiación y la fe en el perdón (vinculada, a su vez, con la confesión de los pecados y con el arrepentimiento). En efecto, no sólo está prohibido comer la sangre (Gén 9, 4) por respeto a la vida que radica en la sangre («pues el alma de la carne está en la sangre» o, como dice otro texto: «la sangre es la vida», Deut 12, 23); la sangre, sustraída al uso profano, está reservada para la expiación «por vuestras almas». ¿Cómo? Aquí los Setenta *interpretaron* la partícula que designa lo instrumental (la sangre realiza la expiación *por medio del alma*, por consiguiente, de la vida del animal sacrificado) como equivalente de la preposición sustitutiva griega, y tradujeron: *tò gàr haîma autoû antì tês psychês exilásetai*: «pues su sangre expiará en lugar del alma». Aquí, el traductor hace una elección: el símbolo de la sangre es el del *don;* el fiel se ofrece él mismo en la figura del animal sacrificado y atestigua su deseo de unión con Dios. El simbolismo de la sangre no hace entonces sino enriquecer el del presente, de la ofrenda; le añade el vibrante sentido de la continuidad viva y vital entre su ofrenda y él mismo, entre él mismo y su Dios. Como se ve, en esta interpretación, la expiación está bien «realizada» por el hombre, pero lo que «realiza» es un don; y ese don no implica ningún matiz penal, al menos en tanto que se consideren los ritos de aspersión en sí mismos sin tener en cuenta la inmolación; en efecto, la presentación de la sangre vertida no contiene la idea de ninguna pena padecida. La inmolación es la única que abre la puerta a una idea posible de sustitución penal; en lugar de su propia muerte, el fiel contempla con el corazón afligido la de la víctima que lo representa.

Si se rechazan las sugerencias de la traducción de los Setenta, favorable a una interpretación cristológica del sacrificio judío, y si uno se atiene al: «Es por el alma que la sangre realiza la expiación», que designa el vehículo de la expiación sin revelar el secreto de su operación, queda el hecho de que el énfasis recae de nuevo en el don, pero esta vez en el don mismo, por Dios, del medio de expiación: «Os la di sobre el altar, con el fin de que...» Este énfasis es quizá más importante que la teología de la *satisfactio vicaria* esbo-

zada por los Setenta, pues, sugiere que el sacerdote que «realiza la expiación» es el ejecutor de un misterio cuyo sentido es «dado» por Dios, a través de la simbólica de la sangre y de la vida, cualquiera que sea la forma como opere ese rito. Ese don del medio de expiación es el pariente cercano del perdón mismo[46].

Entonces, la expiación ceremonial ya no es ajena a la temática central del «retorno» y del «perdón»; dicha temática queda en cierto modo objetivada en forma de mimo. No hay dos mundos: un mundo de la ceremonia y un mundo de la contrición; éste está representado en aquél como en un enigma gestual. El ritual del «día de la expiación» (Lev 16) muestra claramente esa síntesis de ambos simbolismos; la confesión de los pecados es una condición indispensable, pero la expiación ocupa ahí el lugar central con sus múltiples aspersiones. Por último, el rito del chivo arrojado al desierto para llevarse a lo lejos los pecados de Israel torna sensible a ojos de todos la completa remisión de los pecados. Así, el rito de expulsión expresa más plenamente lo que ya estaba dicho en el rito de renovación, el cual exterioriza la reconciliación mediante el perdón[47]. Por último, debido a que la extraña vegetación de la expiación ceremonial surgió como una excrecencia en el árbol del «arrepentimiento» y del «perdón», el simbolismo de la expiación pudo, en contrapartida, enriquecer el del «perdón»; de ahí que los salmos invoquen a Dios como sujeto de la expiación (78, 38; 65, 4; 79, 9)[48]. Decir que Dios «expía» es decir que «perdona». El simbolismo de la expiación devuelve entonces al simbolismo del perdón lo que éste le había prestado.

46. Jacob relaciona el ritual sacrificial con los temas de la «remisión» y del «rescate», y ve en la idea de *sustitución* su núcleo común. Subordina la simbolización de la muerte del culpable a la comunicación de la vida divina al pecador: «por lo tanto, lo esencial del sacrificio no es la muerte de la víctima, sino la ofrenda de su vida» (*op. cit.*, p. 237). En un sentido próximo, von Rad cita a Ohler, *Theologie des alten Testaments:* «En el sacrificio no se perpetra ningún acto de justicia punitiva y el altar no se puede comparar en modo alguno a un tribunal»; Von Rad añade: «La expiación no era, por consiguiente, un acto punitivo, sino un proceso de salvación» (*op. cit.*, p. 270).

47. La *Mishna* señala la fórmula que pronunciaba el gran sacerdote en esas circunstancias: «¡Oh Yahvé! tu pueblo, la casa de Israel, ha cometido ante ti iniquidades, transgresiones y pecados; ¡Oh Yahvé!, perdona las iniquidades, las transgresiones y los pecados que ha cometido ante ti tu pueblo, la casa de Israel, como está escrito en la Torá de tu siervo Moisés» (Yoma, 6, 2, cit. en *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, voz «Expiation», col. 78).

48. S. Herner, *op. cit.*, pp. 92 ss.

Capítulo III

LA CULPABILIDAD

Culpabilidad no es sinónimo de culpa. Toda nuestra reflexión protesta contra semejante identificación, que arruina las tensiones esenciales de la conciencia de culpa.

Dos razones rigen nuestra resistencia a reducir la culpa a la culpabilidad: en primer lugar, la culpabilidad, considerada aisladamente, estalla en varias direcciones: en la dirección de una reflexión ético-jurídica sobre la relación entre la *penalidad* y la *responsabilidad*; en la dirección de una reflexión ético-religiosa sobre la conciencia sutil y escrupulosa; por último, en la dirección de una reflexión psico-teológica sobre el infierno de la conciencia acusada y condenada. Racionalización penal al estilo griego; interiorización y refinamiento de la conciencia ética al estilo judaico; toma de conciencia, al estilo paulino, de la miseria del hombre bajo el régimen de la Ley y de las obras de la Ley: éstas son tres posibilidades distintas que conlleva la noción de culpabilidad. Ahora bien, no es posible comprender directamente la íntima vinculación entre estos tres aspectos de la culpabilidad, que constantemente se oponen de dos en dos: la *racionalidad* del griego frente a la religiosidad del judío y del cristiano; la *interioridad* de la «piedad» frente a la exterioridad de la ciudad o a la de la salvación por la gracia; el *antilegalismo* paulino frente a la ley del tribunal y a la ley de Moisés. Todo el resto de este capítulo se consagrará enteramente a ese estallido de la idea de culpabilidad. Pero, para vislumbrar esta dialéctica interna de la culpabilidad, es preciso volver a situarla en una dialéctica más amplia, la de los tres momentos de la culpa: mancilla, pecado, culpabilidad.

La culpabilidad se *comprende* mediante un doble movimiento a partir de las otras dos «instancias» de la falta: un movimiento de ruptura y un movimiento de recuperación. Un movimiento de ruptura que hace que emerja una nueva instancia —el hombre *culpable*— y un movimiento de recuperación en virtud del cual esta nueva experiencia carga con el anterior simbolismo del pecado e incluso de la mancilla, para expresar la paradoja hacia la cual apunta la idea de culpa, a saber, el concepto de un hombre responsable *y* cautivo, mejor aún, de un hombre responsable de estar cautivo; en una palabra, el concepto del *siervo arbitrio*.

1. *Nacimiento de una nueva instancia*

Consideremos este doble movimiento en virtud del cual la culpabilidad se libera de la mancilla y del pecado y retoma el simbolismo originario de éstos.

En términos muy generales, puede decirse que la culpabilidad designa el momento *subjetivo* de la culpa, mientras que el pecado es su momento *ontológico*. El pecado designa la situación real del hombre ante Dios, cualquiera que sea la conciencia que tenga de ello. Esta situación ha de ser descubierta en el sentido propio de la palabra: el Profeta es ese hombre capaz de anunciar al Rey que su poder es débil y vano. La culpabilidad es la toma de conciencia de esta situación real y, si puede decirse, el «para sí» de esa especie de «en sí».

Ese momento es, en primer lugar, un momento subordinado, arropado. Se lo puede adivinar ya entre líneas en el tema de la mancilla. Vimos que el temor específico de la mancilla era un anticipo y una prevención del castigo. El castigo así anticipado extiende su sombra a la conciencia presente que siente *pesar* sobre ella el *peso* de dicha amenaza. Lo esencial de la culpabilidad ya está contenido en esa conciencia de estar «cargado», cargado con un peso. La culpa nunca será sino el castigo mismo anticipado, interiorizado y que pesa ya en la conciencia; y como el temor es, desde el origen, la vía de interiorización de la mancilla misma, a pesar de la exterioridad radical del mal, la culpabilidad es un momento coetáneo de la mancilla misma. Pero, en ese estadio, ese momento constituye un momento subordinado: el hombre «carga» con la culpa porque es ritualmente impuro; no necesita ser el autor del mal para sentirse cargado con su peso y con el peso de sus consecuencias. Ser culpable sólo es estar dispuesto a soportar el castigo y a constituirse en sujeto

de castigo. En este sentido, y sólo en éste, la culpabilidad ya está implicada en la mancilla. Sin duda, puede decirse que dicha culpabilidad ya es responsabilidad, si se quiere decir que ser responsable es ser capaz de responder de las consecuencias de un acto; pero esta conciencia de responsabilidad no es más que un apéndice de la conciencia de cargar de antemano con el peso del castigo; no procede de una conciencia de ser *autor de*... La sociología de la responsabilidad resulta, aquí, muy esclarecedora: el hombre tuvo conciencia de responsabilidad antes de tener conciencia de ser causa, agente o autor. Lo que, en primer lugar, lo hace responsable es su situación con respecto a las prohibiciones.

Por eso, la conciencia de culpabilidad constituye una auténtica revolución en la experiencia del mal: lo primero ya no es la realidad de la mancilla, la violación objetiva de la Prohibición, ni la Venganza que dicha violación desencadena, sino el mal uso de la libertad, experimentado como una disminución íntima del valor del yo. Esta revolución es considerable: invierte la relación entre el castigo y la culpabilidad; en lugar de que la culpabilidad derive del castigo engendrado por la Venganza, la disminución del valor de la existencia es la que originará el castigo y lo reclamará como cura y enmienda. De esta manera, la culpabilidad, engendrada ante todo por la conciencia de castigo, revoluciona esa conciencia de castigo e invierte totalmente su sentido: la culpabilidad es la que exige que el castigo mismo pase de ser expiación vengadora a ser expiación educativa, esto es, enmienda.

Esta revolución introducida en el castigo por la culpabilidad es, por consiguiente, muy evidente si se contraponen directamente culpabilidad e impureza, saltando por encima de la instancia del pecado. Más difícil resulta localizar el punto de inflexión del pecado a la culpabilidad.

La relación entre la tercera y la segunda instancia de la conciencia de culpa es, en efecto, mucho más compleja; por un lado, la continuidad entre una y otra no plantea ninguna duda. Sin embargo, aparece algo nuevo que constituye, si no una inversión de sentido del sentimiento de pecado, sí al menos una «crisis» que es importante calibrar, por mucho que esa novedad y esa crisis procedan de la intensificación misma del sentimiento de pecado. Por un lado, el sentimiento del pecado *es* sentimiento de culpabilidad; la «culpa» *es* la carga misma del pecado: es la pérdida de la vinculación con el origen en tanto que experimentada; en este sentido, la culpabilidad es la culminada interioridad del pecado. Dicha interiorización es el fruto de la intensificación de la exigencia dirigida

al hombre. Esa intensificación, como se recuerda, es doble: al tornarse ética y no ya sólo ritual, la Prohibición suscita un polo subjetivo de responsabilidad que ya no puede ser sólo el garante de la sanción, el responsable en el sentido elemental de sujeto portador del castigo, sino un centro de decisión, un autor de actos. Eso no es todo: la prohibición no pasa sólo de lo ritual a lo ético; se torna ilimitada como una exigencia de perfección que excede toda enumeración de deberes o virtudes; esta llamada a la «perfección» cava, por detrás de los actos, la profundidad de la existencia *posible*: lo mismo que, en efecto, el hombre es llamado a una única perfección, que supera la multiplicidad de sus obligaciones, así también éste se revela a sí mismo como el autor no sólo de sus múltiples actos, sino de los motivos de éstos y, más allá de esos motivos, de las posibilidades más radicales que, de pronto, se reducen a una alternativa pura y simple: Dios o Nada. Más arriba evocamos esta «elección deuteronómica»: «He puesto ante ti la vida y la muerte; elige la vida y vivirás». Esta llamada a una elección radical suscita frente a ella un polo subjetivo, un garante, no ya en el sentido de portador del castigo, sino en el sentido de un existente capaz de abarcar su vida entera y de entenderla como un destino indiviso, pendiente de una alternativa simple. De esta manera, la interpelación profética transformó la Alianza que, de simple contrato jurídico entre Yahvé y su pueblo, se convirtió en una acusación y una invocación personales: en adelante hay un yo, porque hay un tú al que se dirige el profeta de parte de Dios.

Por último, la confesión de los pecados culmina ese movimiento de interiorización del pecado como culpabilidad personal: el tú interpelado se convierte en el yo que se acusa a sí mismo; pero, al mismo tiempo, se dibuja el desplazamiento del énfasis que transforma el sentido del pecado en sentimiento de culpabilidad. En lugar de enfatizar el «ante Dios», el «contra ti, contra ti solo», el sentimiento de culpabilidad resalta el «yo soy quien...». Los salmos de penitencia de la literatura hebrea muestran muy bien la dualidad del énfasis:

> Pues mi pecado, yo, lo conozco,
> mi culpa está sin cesar ante mí;
> contra ti, contra ti solo, pequé;
> lo que es malo a tus ojos lo hice (Sal 51, 5-6).

En el momento en que se enfatiza más el «yo» que el «ante ti», en que el «ante ti» llega incluso a olvidarse, la conciencia de culpa se convierte en culpabilidad, en modo alguno en pecado. La «con-

ciencia» se transforma, entonces, en *medida* del mal con una experiencia de soledad total; no es casual que, en muchas lenguas, la misma palabra designe la conciencia moral y la toma de conciencia psicológica y reflexiva; la culpabilidad expresa por antonomasia la promoción de la «conciencia» como instancia suprema.

En la literatura religiosa que aquí interrogamos, la sustitución completa del pecado por la culpabilidad no se produce jamás. La confesión del salmista, anteriormente evocada, expresa asimismo el equilibrio entre dos instancias y dos medidas: la medida absoluta, representada por la mirada de Dios que ve los pecados que son; la medida subjetiva, representada por el tribunal de la conciencia que calibra una culpabilidad que aparece. Pero se inicia un proceso, al final del cual el «realismo» del pecado, ilustrado por la confesión de los pecados olvidados o desconocidos, quedaría totalmente sustituido por el «fenomenismo» de la culpabilidad, con su juego de ilusiones y de máscaras; ese momento no se alcanza sino al precio de acabar con el sentido religioso del pecado; entonces, el hombre es culpable tal y como se siente culpable; la culpabilidad en estado puro se ha convertido en una modalidad del *hombre-medida*. Esa posibilidad de una total escisión entre culpabilidad y pecado es la que se anuncia en las tres modalidades que estudiaremos: en la individualización del delito en sentido penal, en la sutil conciencia del escrupuloso y, sobre todo, en el infierno de la condenación.

El nacimiento de una nueva «medida» de la culpa es un acontecimiento decisivo en la historia ejemplar de la culpa; y dicho acontecimiento representa una doble experiencia, más acá de la cual no es posible volver.

Por una parte, la culpabilidad implica lo que podemos denominar un juicio de imputación personal del mal; esta individualización de la culpabilidad rompe con el «nosotros» de la confesión de los pecados. Los profetas judíos del Exilio son los testigos de esta inflexión del pecado comunitario a la culpabilidad individual. Esta inversión corresponde a una situación histórica concreta. La predicación del pecado representó un modo de la interpelación profética en la que se hacía que todo el pueblo recordase la historia de una liberación colectiva, la del Éxodo, y se volviese hacia el temor de una amenaza colectiva, la del «Día de Yahvé»; pero, ahora que la desgracia ha ocurrido, que el Estado nacional está destruido, que el pueblo es deportado, la misma predicación, que pudo apelar a un enderezamiento colectivo, se ha tornado desesperante; ha perdido toda su fuerza interpelativa y ha adquirido un valor nihilista. Desde el momento en que la predicación del pecado comunitario ya no

significa que se ha abierto una elección, sino que se ha cerrado un destino sobre todo un pueblo, la predicación del pecado individual, de la culpabilidad personal, es la que cobra valor de esperanza; pues, si el pecado es individual, la salvación también puede serlo. Aunque el Éxodo de Egipto no pudiese repetirse en un éxodo de Babilonia, aunque el Retorno tuviese que aplazarse indefinidamente, todavía quedaría una esperanza para cada cual.

En efecto, si se castiga a todo un pueblo sin acepción de personas, entonces las generaciones son solidarias en la culpa y en la pena, y los hijos son castigados por lo que hicieron sus padres; entonces, el cautivo de Babilonia paga por un pecado que no ha cometido. Es entonces cuando Ezequiel proclama:

> ¿Para qué repetís ese proverbio en la tierra de Israel: lo padres comieron uvas verdes, los dientes de los hijos sienten dentera? Por mi vida, oráculo del Señor Yahvé, ya no habréis de repetir ese proverbio en Israel. Ved, todas las vidas son mías. El que ha pecado es el que morirá (Ez 18, 1-4).

En adelante, se interpela a un individuo: «perversión» y «conversión» son decisiones que convierten a cada cual en «justo» o en «malvado»; que el énfasis se ponga, en último término, en la misericordia es algo de lo que no cabe duda:

> Si le digo al malvado: morirás, y éste abandona sus pecados y practica la rectitud y la justicia, si devuelve la confianza, restituye lo robado, observa las leyes que dan la vida y deja de hacer el mal: vivirá, no morirá (Ez 33, 14-15).

De un modo aún más fuerte en Jeremías, la proclamación de la responsabilidad y de la retribución personal —cuyos términos anuncian los mismos que en Ezequiel: «Por aquellos días ya no se dirá que *los padres comieron uvas verdes, los dientes de los hijos sienten dentera*, sino que cada cual morirá por su propio crimen. Cualquiera que haya comido uvas verdes, sus propios dientes tendrán dentera» (31, 29-30)— está indisolublemente unida al anuncio de una nueva Alianza, en la cual la Ley residirá «en el fondo de su ser» y estará «escrita en su corazón»; entonces, «todos me conocerán, desde los más pequeños hasta los mayores —oráculo de Yahvé— porque voy a perdonar su crimen y a no recordar su pecado» (31, 31-4). De esta manera se ponen en cuestión, solidariamente, la imputación colectiva que castiga la iniquidad de los padres en los hijos, de generación en generación, y el viejo Terror cuyo reino

atraviesa los dos regímenes de la mancilla y del pecado; es posible liberarse de la cadena de los actos, al igual que es posible romper la cadena de las generaciones: un *tiempo revocable* reemplaza al destino supra-histórico.

Se impone la comparación con la crítica de la mancilla hereditaria de los griegos del siglo V; también ahí, la maldición que encadenaba a las generaciones cede el paso a un tiempo nuevo y a nuevos dioses; las Erinias se convierten en las Euménides, al mismo tiempo que la deuda secular cede el sitio a la responsabilidad individual; ese tiempo puede ser el de la condenación radical o el de la piedad. Se instaura, pues, toda una nueva economía temporal: la ley de la deuda secular se rompe; cada cual paga por sus culpas; cada cual puede en cada instante volver a empezar, «retornar al Eterno». Más adelante veremos lo que este descubrimiento agravó, más que resolvió, la crisis abierta en la doctrina de la retribución. Job pondrá precisamente en cuestión que cada hombre muera por su propio crimen, y una nueva tragedia nacerá de este descubrimiento (véase II Parte, capítulo V).

Así, la tensión entre el «realismo» del pecado y el «fenomenismo» de la culpabilidad tiene como primer corolario la individualización de la imputación: se suscita de esta forma una nueva oposición dentro de la conciencia de culpa: según el esquema del pecado, el mal es una situación «en la que» la humanidad es entendida como un colectivo singular; según el esquema de la culpabilidad, el mal es un acto que cada individuo «comienza». Esa pulverización de la culpa en múltiples culpabilidades subjetivas vuelve a poner en cuestión el «nosotros» de la confesión de los pecados y pone de manifiesto la soledad de la conciencia culpable.

La segunda conquista, coetánea de la individualización de la culpa, es la idea de que la culpabilidad tiene *grados*; así como el pecado es una situación cualitativa —es o no es—, la culpabilidad designa una magnitud intensiva, capaz de más y de menos. He aquí la ley del todo o nada del pecado que san Pablo retoma del salmista: «No hay un justo, ni uno solo, no hay uno sensato, ni uno que busque a Dios. Todos están descarriados, todos juntos pervertidos; no hay ni uno que haga el bien, ni uno solo» (Rom 3, 10 ss.). La conciencia culpable, por el contrario, confiesa que su culpa comporta lo más y lo menos, que tiene grados de gravedad. Ahora bien, si la culpabilidad tiene grados, también tiene extremos que designan las dos figuras extremas del «malvado» y del «justo». Y la justicia misma será una justicia relativa, que ya no se medirá en

función de una perfección ilimitada e inaccesible, sino en función de una justicia óptima incluida en la imagen del «justo». Esta imagen del «justo» —del hombre justo entre nosotros— quizá haya acompañado siempre, paradójicamente, a la predicación de la justicia absoluta. Así, el mismo capítulo del Génesis yuxtapone las dos declaraciones siguientes: por una parte, ésta: «Yahvé dijo que la maldad del hombre era grande sobre la tierra y que su corazón no formaba perversos designios constantemente» (6, 5); por otra, aquélla: «Noé era un hombre justo, íntegro entre sus coetáneos, y caminaba con Dios» (6, 9). Que una pertenezca a la tradición yahvista y otra a la tradición sacerdotal no cambia nada el hecho de que el redactor último haya podido yuxtaponer ambos temas, respetarlos dentro de su divergencia. El hecho de que Noé fuese «el único justo en esa generación» (7, 1) no elimina el enigma que constituye esa excepción misma. Precisamente no es la única excepción: Henoc también «caminó con Dios» (Gén 5, 24). Y Job fue asimismo «un hombre íntegro y recto, que temía a Dios y evitaba el mal» (Job 1, l). La sorprendente «apología» de Job, en el capítulo 31, es la descripción de esa justicia relativa y finita, de esa justicia óptima que, a diferencia de la perfección total, se puede alcanzar e incluso lograr, y que determina, en contrapartida, los grados de injusticia relativa sobre los cuales va a poder meditar la sutil y escrupulosa conciencia del hombre «piadoso».

Más adelante, se hablará de esa magnitud de la ética de los justos y de los piadosos (§ 3); hablaremos asimismo de su ilusión y su fracaso (§ 4). Pero no se puede volver atrás y anular ese momento de la conciencia que contrapone la experiencia *igualitaria* del pecado y la experiencia *graduada* de la culpabilidad; y se puede tanto menos cuanto que esta proclamación de los grados de la cupabilidad es la que, por lo demás, da por supuesta toda imputación, no sólo moral, sino jurídica y penal. Mientras que el hombre es total y radicalmente pecador, es más o menos culpable: con una escala de delitos se hace posible una escala de penas. Pues, no sólo la sutil conciencia de los «piadosos» y la conciencia angustiada, encerrada en el infierno de la propia justicia, se alimentan con esa proclamación de los grados de la culpabilidad, sino también la conciencia del legislador y del juez (§ 2).

La instancia de la culpabilidad es, por consiguiente, la posibilidad de la primacía del «hombre-medida» sobre la «mirada de Dios»; la escisión entre la culpa individual y el pecado del pueblo, la oposición entre una imputación graduada y una acusación global y total anuncian esta inversión. Con todos estos rasgos, la reflexión

nos ha conducido a la encrucijada del triple camino donde estalla esta nueva experiencia.

2. *La culpabilidad y la imputación penal*

La primera dirección en que se despliega la conciencia de culpabilidad es, por consiguiente, la de nuestra experiencia *ético-jurídica.* Como veremos, la metáfora del tribunal invade todos los registros de la conciencia de culpabilidad; pero, antes que una metáfora de la conciencia moral, el tribunal es una institución real de la ciudad; a través del canal de esta institución se rectificó la conciencia religiosa del pecado ¿En qué sentido?

En este capítulo, consagrado, como los anteriores, a la naciente conceptualización de la culpa a través de sus símbolos más primitivos, no nos referiremos a las formas modernas del derecho penal ni a los problemas planteados por el encuentro del derecho con la criminología: volveremos a encontrarnos con estas cuestiones más adelante. Ni siquiera recurriremos al derecho penal romano: la reorganización de los conceptos que opera ya es tardía en lo que se refiere a los temas de lo impuro, de lo impío, de lo injusto que queremos captar en estado naciente. Mucho más reveladora de los «comienzos» de la conciencia es la experiencia penal de los griegos[1]; precisamente porque nunca alcanzó el orden y el rigor del de los romanos, proporciona la ocasión de captar la conceptualización penal en su estado incoativo. Además, es coetánea de la reflexión filosófica, la de los sofistas, de Platón y de Aristóteles, que la refleja y la inflexiona, al mismo tiempo. Por lo demás, su cercanía con la tragedia la mantiene en la proximidad no sólo de la filosofía sino de la anti-filosofía. Por último, la elaboración del vocabulario griego de la culpabilidad a través de la penalidad es un acontecimiento cultural importantísimo: la aventura de la *hýbris,* del *amártema*, de la *adikía*, es la aventura misma de nuestra conciencia, de nosotros, hombres de Occidente. La Biblia misma influyó en nuestra cultura a través de la traducción griega: sin embargo, la elección de los equivalentes griegos del pecado bíblico y de todos los conceptos ético-religiosos de origen hebreo es, por sí misma, una decisión

1. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917; Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris, 1952; K. Latte, «Schuld und Sünde in der griechischen Religion»: *Arc. f. Rel.* 20 (1920-1921).

sobre el sentido de nuestros símbolos. En ese terreno, somos indivisamente griegos y judíos; así, la elaboración de los conceptos de la culpabilidad, a través de la experiencia jurídica y penal de los griegos, desborda la simple historia de las instituciones penales de la Grecia clásica y pertenece a esa historia ejemplar de la conciencia ético-religiosa, cuyas motivaciones principales aquí describimos.

La contribución de los griegos a esta tercera instancia de la conciencia de culpa se diferencia profundamente de la de los judíos por el papel que desempeñó en ella la reflexión directamente aplicada a la Ciudad, a su legislación y a la organización de un derecho penal. Ya no son la Alianza, el monoteísmo ético, la relación personal entre Dios y el hombre lo que suscita el polo opuesto de una subjetividad acusada, sino que es la ética de la ciudad de los hombres la que constituye el foco de la *inculpación racional.* Ciertamente, este proceso se desarrolla todavía en las franjas de la conciencia religiosa; la ciudad sigue siendo una magnitud «santa»; su componente sagrado, en la época clásica, sigue siendo tal que la injusticia sigue siendo sinónima de lo impío[2]. Por eso, inversamente, en Grecia nunca se habló de lo impío, ni siquiera de lo impuro, sin referencia a la injusticia. Tanto si se las recorre en un sentido como en el otro, estas tres instancias de lo puro, de lo santo y de lo justo se solapan constantemente unas a otras en plena época clásica. Hay que decir que el paso de una a otra nunca estuvo marcado, en la conciencia helénica, por crisis comparables a la que produjo, en Israel, la predicación profética; la afición de los poetas y, sobre todo, de los trágicos por las situaciones arcaicas, la reviviscencia literaria y teatral de los viejos mitos de mancilla y de purificación fabulosas tornan todavía más inextricables las interferencias entre las diversas nociones. Hay que reconocer que si dispusiésemos sólo del testimonio de Grecia, jamás podríamos lograr una idea un poco coherente acerca de la sucesión tipológica de la mancilla, del pecado y de la culpabilidad.

Así, la noción de *adikeîn*, con frecuencia entendida abstractamente en el sentido de cometer una injusticia e incluso de ser injusto, marca la emergencia de una noción estrictamente moral del mal al margen de la siniestra eficacia de la impureza. Pero la injus-

2. La expresión *asebeîn* (cometer una impiedad), unida a la de *adikeîn* (cometer una injusticia), atestigua que la injusticia siempre es impiedad hacia lo sagrado de la ciudad. La *adikeîn tèn pólin* es ofensa hacia los *hierà kaì hósia* (Gernet, *op. cit.*, I Parte, cap. I, sobre *adikeîn*).

ticia, lo mismo que la justicia misma, hunde sus raíces en la conciencia arcaica de lo impuro y de lo puro. Al racionalizarse, la *díke* instaura la racionalidad del *adíkema*. Esta racionalidad consistió esencialmente en una partición entre el Cosmos y la Ciudad. La misma justicia, la misma injusticia, la misma expiación que, en el fragmento de Anaximandro, eran categorías del Todo de la naturaleza como totalidad del ente «según el orden del tiempo», vienen a cristalizarse en lo humano solamente humano, fijándose en la instancia cívica y jurídica. Y esta fijación consiste esencialmente en la actividad definidora de la ciudad. Al comentar la distinción entre crimen «voluntario» e «involuntario», escribe Demóstenes: «Si un hombre mata a otro durante los juegos, el legislador dispone [en el sentido de define] que no cometió ninguna injusticia (*an tis en áthlois ápokteíne tína, toûton hópisen ouk adikeîn* [*Contra Aristócrates*, 54, 2])». Heráclito describió perfectamente esa escisión de la totalidad mediante la acción decisoria de la ciudad: «Para Dios todo es bueno, y bello, y justo; los hombres consideran (*hypeiléphasi*) algunas cosas justas y otras injustas» (fragmento 102). Gernet puntualiza que esta acción delimitadora no pudo desarrollarse más que en aquellas partes del derecho donde lo sagrado de la ciudad estaba menos comprometido; mientras los delitos públicos del sacrilegio (en el sentido preciso de atentado contra el patrimonio de la ciudad o contra sus santuarios) y de la traición siguen provocando una especie de horror sagrado, el delito privado, que lesiona a individuos y les otorga el privilegio de la acción judicial, ofrecen la ocasión de forjar una noción más objetiva del perjuicio padecido y sancionado mediante una reparación definida y calibrada[3]. Como se sabe, esta acción de definir y de calibrar del tribunal humano se ejerció sobre la pena misma, y, al calibrar la pena y con el fin de hacerlo, la ciudad calibró la culpabilidad misma. Así, la noción de *grado* de culpabilidad que, entre los judíos, es más bien la conquista de la meditación personal en el seno de la confesión comunitaria, entre los griegos es correlativa de una evolución de la penalidad.

Gernet marcó, con su estudio crítico del vocabulario griego, esta conquista de la medida de la penalidad. Así, por un lado, el *kolázein*, que designa la represión de la sociedad y procede, por consiguiente, de la cólera social, terminó por designar en la Grecia

3. «Con la práctica del juicio, el pensamiento social se eleva a la noción objetiva del delito, y el delito privado es el que impuso la idea y el que sugirió las formas del juicio» (Gernet, *op. cit.*, p. 94).

clásica la pena correctiva, con su doble sentido: uno referido a la naturaleza del castigo (puesto que *kolázein* designa el castigo moderado, como el del padre de familia, que va desde la flagelación hasta el reproche) y otro referido a la intención: primando la enmienda sobre la venganza; es sabido lo que Platón dice al respecto en el *Protágoras* y en el *Gorgias*[4]; pero es, sobre todo, la *timoría* la que, al designar no tanto la cólera de la sociedad cuanto la satisfacción debida a la víctima, propiciaría los cambios más importantes introducidos en la conciencia jurídica por la medida de la pena (*hou deî tàs timorías aperantous eînai*, dice Demóstenes); dicha medida es tan esencial a la pena que del propio delincuente se dirá que «obtiene su pena (*tynchánein timorías*)». En cuanto a la ley que «da» las *timoríai* al delincuente y que se lo «concede» a la víctima, se trata de la *díke* de la ciudad; así, la *díke*, al identificarse con el procedimiento del tribunal, deja de designar el orden cósmico.

Fue de rebote como la penalidad, al racionalizarse, suscitó una diferenciación semejante de la propia culpabilidad. Ese movimiento regresivo, que va de la penalidad a la culpabilidad, merece que se insista en esto: la primera distinción coherente entre «voluntario» e «involuntario», tal y como se desprende de la legislación de Dracón, no es una conquista de la introspección, ni una modalidad psicológica del «conócete a ti mismo», sino una discriminación *a priori*, impuesta a las antiguas representaciones de la violencia y de la presunción, para hacer posibles las distinciones institucionales que hallaron su expresión en la reorganización de los tribunales: al Areópago van, en adelante, los crímenes «voluntarios», cuya venganza la Ciudad le retira a la familia; al Paladion, algunos crímenes «involuntarios» discutidos, a veces considerados inocentes o castigados con el destierro; al Delfinion, los crímenes francamente «involuntarios», ocurridos en los juegos o en la guerra. El tribunal va delante, la psicología viene después. Pero esa psicología misma rara vez es directa: da un rodeo por la poesía gnómica, elegíaca, trágica, la cual desarrolla, de distintas formas, una *gnomé*, una meditación sobre sí misma y un fino análisis de los actos; especialmente, la imaginación de los crímenes fabulosos, que la tragedia retoma de la epopeya, es la ocasión para una reflexión acerca de lo «voluntario» y lo «involuntario» que se abre camino a través de la meditación sobre la mancilla, la obcecación divina. Así, el viejo Edipo le da vueltas, en todos los sentidos, al problema del crimen involuntario,

4. *Protágoras*, 324a-b; *Gorgias*, 418a, 505b, 480e-d, y *Leyes*, VI, 762c, 777c; X, 854d, 867c; XII, 944d, 964b-c.

acusándose y declarándose inocente alternativamente, tan pronto del incesto y del crimen que fueron el comienzo de sus desgracias, tan pronto de la ira que le llevó a poner la mano en su propio cuerpo[5]. Sin duda, a esa imaginación fantástica del crimen sagrado hay que añadirle el trabajo más modesto de los «exegetas» de Delfos, preocupados por una penitencia justa para los fieles del dios.

De esta reflexión convergente sobre el derecho penal, los crímenes de las fábulas y las penitencias impuestas a los iniciados, derivan los conceptos fundamentales a los que el Platón de las *Leyes* y, sobre todo, el autor de la *Ética a Nicómaco*, darán cierto grado de rigor: *a*) lo intencional o lo voluntario puro y simple (*hekoúsion*) y su contrario, lo involuntario por coacción (*bía*), por ignorancia (*ágnoia*); *b*) la elección preferencial (*proaíresis*) referida a los medios y la deliberación (*boulé, boúlesis*) que convierte la elección en un deseo deliberativo (*bouleutiké órexis*); *c*) el deseo (*boúlesis*) referido a los fines. Antes de este trabajo de rectificación por medio de la reflexión, la distinción puramente penal entre lo voluntario y lo involuntario era masiva: así, lo «voluntario» abarcaba tan pronto la premeditación, tan pronto la simple voluntad; lo «involuntario» englobaba la ausencia de culpa, la negligencia, la imprudencia, a veces el arrebato, e incluso el mero accidente.

El esclarecimiento de distintos casos-límite, como la falta por imprudencia o por negligencia, en los juegos o en la guerra, desempeñó un papel decisivo en lo que se podría denominar una sutil psicología de la culpabilidad; la responsabilidad sin premeditación constituye, en efecto, una zona en cierto modo liminar de lo voluntario que se presta mucho a las distinciones de la jurisprudencia: los golpes dados en el fragor de la discusión, las heridas infligidas en estado de embriaguez, la venganza del ultraje, en caso de flagrante delito de adulterio, de todo eso se arrepiente uno cuando recobra la razón, señala Lisias[6]. Existe, pues, cierta culpa y, sin embargo, ninguna *pronoía*, e incluso cierta conformidad con las leyes. Los

5. La repetición de la palabra *aékon* (involuntario) en *Edipo en Colono* no es fortuita: Antígona es la primera en evocar las «acciones no queridas» de su anciano padre (239-240); el cual declara solemnemente que «padeció» pero que no «realizó» sus actos (256-257): «Cargo con una desgracia ajena, sí, cargo con ella a mi pesar (*aékon*); que lo sepa la divinidad; nada de todo esto fue querido (*authaíreton*)» (522-523); al viejo Teseo, le replica: «Tu boca me reprocha crímenes, incestos, desdichas que he padecido, infortunado que soy, contra mi voluntad (*ákon*)» (964). Involuntario (*aékon*) es el asesinato de su padre (477), involuntaria, por último, su unión con su madre (987).

6. Moulinier, *op. cit.*, p. 190

accidentes en los juegos y las equivocaciones en la guerra son, más concretamente, los que provocaron la reflexión más rigurosa. Se entiende por qué: en ambas situaciones, el vínculo social subyacente a los modales en los juegos y a la conducta en la guerra es un vínculo cívico que desborda y engloba a los dos grupos familiares del demandante y del defensor enfrentados por el crimen; entonces, la sociedad se da cuenta de su simpatía y de su indulgencia hacia el criminal; a su vez, esa simpatía, que también desborda y engloba la ira de una familia perjudicada, logra para sí una expresión jurídica al crear una categoría penal conveniente.

En todos estos casos, el análisis conceptual resulta secundario: los grados de indignación y de reprobación pública son los que regulan las distinciones conceptuales; y esa educación del juicio pasa por la labor del procedimiento y por las querellas de los abogados. El análisis conceptual mismo avanza siempre, así, por el rodeo de la legislación, por la vía de la impugnación y por el conducto de la sentencia del juez.

Pero este análisis no consiste sólo en una tarea de diferenciación dentro de la nebulosa de la culpabilidad. Conduce a refundir las principales nociones que llevaban la marca de la concepción religiosa de la mancilla, del sacrilegio o de la ofensa a los dioses.

Desde este punto de vista, son muy instructivas dos nociones estudiadas por Gernet y Moulinier: la *hamartía* que, dentro de la concepción trágica de la existencia, expresa el error fatal, el extravío de los grandes crímenes, y la *hýbris* que, dentro de la misma visión del mundo, designa la presunción que arroja al héroe fuera de su condición y de la mesura.

Nos sorprende, al principio, volvernos a encontrar con la *hamartía*, en un contexto penal y, por consiguiente, en una ética de la intención responsable, con el sentido muy atenuado de falta disculpable[7]. Esta filiación de un involuntario teológico, si puede decirse, con un involuntario psicológico resulta muy notable; pues la *hamartía*, procedente de la ceguera provocada por los dioses, estaba impresa pasivamente en el corazón: «Si alguien hace aquí otros votos por la ciudad —exclama el corifeo de *Agamenón*—, que coseche el fruto del crimen de su corazón (*phrenôn... hamartían*)» (*Agamenón*, 502). «Errores de mi insensata sabiduría (*iò phrenôn dysphrónon hamar-*

7. Moulinier también llama la atención sobre la idea de la *hamartía*: «Nos parece difícil de entender, puesto que, justamente, parece mezclar azar y culpabilidad, inocencia y responsabilidad» (p. 188).

témata)», replica Creón al coro que acaba, precisamente, de contraponer la desgracia procedente del otro (*allotrían áten*) a la propia culpa (*autós hamartón*) (*Antígona*, 1259-1261). La historia de esta palabra revela que, después, designó el momento intencional de la injusticia y, más tarde, dentro de lo «voluntario», ese grado que Aristóteles sitúa entre la injusticia francamente voluntaria y el accidente francamente involuntario: así, en la *Retórica*, 1, 12-13, «los *hamartémata* son faltas cometidas de forma calculada, aunque sin maldad, mientras que los *adikémata* implican cálculo y maldad, y que los *atychémata* no comportan ni uno ni otra»[8].

¿Cómo explicar esta evolución que recuerda a una inversión de sentido? Tal vez haya que decir que el mito trágico mismo es el que proporciona el esquema de la irresponsabilidad, el principio de la disculpa: si el héroe está cegado por el dios, entonces no es culpable de sus crímenes; se nota la contradicción y la vacilación sobre el sentido mismo de la *hamartía* en la tragedia de *Edipo en Colono*, que ya evocamos más arriba. Esos actos con cuyo peso carga a su pesar (*ákon*) siguen denominándose «culpas (*tôn prìn hemartemémon*)» (439); Edipo dice incluso: «A mí personalmente no encontrarías ninguna falta (*hamartías*) que reprocharme por haber cometido esos crímenes contra mí mismo y contra los míos (*tád'eis emantón toùs emous th'hemártanon*)» (967-968). Edipo es, precisamente, el símbolo del crimen monstruoso *y* de la falta excusable, del vértigo divino (*áte*) *y* de la mala suerte humana (*symphorá*), como dirá el corifeo (1014).

Esta evolución de la *hamartía* en dirección a la falta excusable no impidió en absoluto un desarrollo en sentido contrario, inserto asimismo en la indignación inicial suscitada por el crimen; captamos, en la *Antígona* misma de Sófocles, esa contraposición entre la «desgracia procedente del otro (*allotrían áten*)» y la «propia culpa (*autós hamartón*)» (1260). La *hamartía* podía, pues, desembocar asimismo en la culpa moral, en contraposición a la culpa legal sancionada por los tribunales: es en la prolongación de esa significación, donde se situará el *hamártema* de la Biblia griega, que designará la dimensión ético-religiosa de la culpa. Éste es, en el fondo, el sentido que se esbozaba en la *Antígona* de Sófocles.

Este exceso de sentido del *hamártema* se vuelve a encontrar en el *atýchema*, que constituye el límite de su extenuación[9]; más arriba

8. Moulinier, *op. cit.*, p. 188.

9. En la *Segunda tetralogía de Antifón*, el accidente de juego es tratado precisamente como *hamartía*. Moulinier, que resume la discusión (*op. cit.*, pp. 188-189),

se apuntó el esfuerzo de Aristóteles por poner orden entre «injusticia», «falta excusable» y «accidente»; pero no hay que olvidar que la *týche*, antes de ser el punto extremo de la irresponsabilidad penal y, por consiguiente, lo contrario de la culpabilidad del crimen voluntario y premeditado, es la heredera de la *moîra*; en una visión trágica, no es lo opuesto al crimen, sino el crimen mismo como lote y como destino; hay desdicha (*xymphorá*), por consiguiente, fortuna en forma de infortunio, en los crímenes más grandes. Por eso, en Demóstenes, se ven criminales desterrados, que son culpables con premeditación llamados *atychoûtes*[10]. Así pues, las mismas palabras acusan el encabalgamiento de varias «series» conceptuales: la serie de la «mancilla» y la serie de la «injusticia», la serie de la «desdicha» y la serie de lo «voluntario».

Esta reinterpretación del vocabulario religioso, poético y trágico dentro de la perspectiva jurídica y penal llega todavía más lejos, puesto que, como también lo mostró Gernet, la *hýbris* pudo suministrar al pensamiento penal el principio individual del delito, algo así como una voluntad deliberada, distinta del impulso del deseo e incluso del arrebato de la ira, una voluntad inteligente del mal por el mal.

Podría sorprender que la misma noción haya podido suministrar a la vez el soporte para una visión trágica del mundo y el fundamento de la inculpación jurídica; puede sorprender tanto más cuanto que, en el caso de la *hamartía*, la ceguera trágica, al caer en la psicología, sirvió de principio de excusa y de disculpa. Si la *hýbris* siguió otra vía, hasta el punto de suministrar el principio mismo de la inculpación, el fundamento de la acusación, es porque la *hýbris* fue, desde el principio, más paradójica que la *hamartía*; a diferencia del «error» inherente al extravío, la *hýbris* es la transgresión activa, y hay que violentar el concepto para leer, en la presunción humana, la obcecación divina. Mientras que la *hamartía* se laicizaba naturalmente como falta escusable, la paradoja de la *hýbris*, al disociarse, liberaba el componente psicológico, el espíritu de perdición interpretado no teológicamente, en resumidas cuentas, la mala raíz de la premeditación malvada, lo que Gernet llama

muestra que la defensa y la acusación están de acuerdo sobre este punto: negligencia o imprudencia determinan una *hamartía*, pero la defensa dice: eso no constituye un crimen, ni siquiera involuntario, sino sólo una desgracia (*xymphorá*) exenta de culpa, aunque no de mancilla. Para la acusación, la precipitación culpable y la negligencia (el profesor de deportes ordena recoger las jabalinas cuando el acusado lanza la suya) hacen que haya culpa, y crimen y mancilla y necesidad de purificación.

10. Moulinier, *op. cit.*, p. 189.

«la voluntad culpable en cierto modo en estado puro» (394), o lo que nos atreveríamos a denominar, antes de Kant, el mal radical, la máxima general de las malas máximas. Este componente psicológico está presente desde el comienzo; una psicología del orgullo está en estado embrionario en la *hýbris* homérica, que ultraja y saquea, en la *hýbris* de Hesíodo que arma los juicios oblicuos; en la *hýbris* de Solón, asociada a *kóros*, la insolencia (*tikteì gár korós hýbrin* [*Fragmento* 6]) y que será atraída tan pronto hacia el espíritu de lucro (*hýbrin te tikteí ploûtos*), tan pronto hacia el espíritu de dominación: «El orgullo engendra la tiranía».

Este sorprendente parentesco entre la *hýbris* trágica y la *hýbris* penal tiene quizá una raíz todavía más profunda. El castigo, incluso calibrado por la ciudad, requiere, frente a él, un misterio de iniquidad; ese misterio de iniquidad es el cara-a-cara de la indignación del juez; justifica al juez y su juicio; la voluntad malvada del delincuente consolida la buena conciencia del tribunal. Así es como lo sagrado de la ciudad reconstruye *en* el criminal, pero más allá de sus actos, una voluntad del mal por el mal análoga al espíritu de perdición que, según la tragedia, sopla donde quiere; en esa voluntad cristaliza el peligro que socava lo sagrado de la ciudad; así, la ciudad tiende a restaurar, en su propio provecho, los «celos» de los dioses frente a la grandeza insolente; todo criminal es para la ciudad lo que la «presunción» es para la Justicia divina, celebrada por los poetas.

Gracias a este rodeo, el pensamiento penal de los griegos elaboró conceptos semejantes a los de la culpabilidad judía; el carácter sagrado de la ciudad es lo que mantiene al pensamiento penal griego en el terreno de la semejanza con las nociones que la piedad judía elaboró después del Exilio.

3. *El escrúpulo*

La segunda dirección en la que estalla la conciencia de culpabilidad es la de la conciencia sutil y escrupulosa. Fieles a nuestro afán por captar siempre, en un ejemplo privilegiado, cada una de las posibilidades más fundamentales de la experiencia, no dudamos en buscar en el fariseísmo a la vez el lugar de nacimiento y el punto de perfección de esta modalidad de conciencia.

Los fariseos constituyen el núcleo de esa corriente de pensamiento que va desde Esdras (es decir, desde la vuelta del exilio) hasta la redacción del Talmud (es decir, hasta los seis primeros

siglos de nuestra era). Ellos fueron los educadores del judaísmo, tal y como existe todavía hoy; a ellos deben su existencia el cristianismo y el islam (aunque sólo fuera porque el judaísmo ofreció a san Pablo la expresión más perfecta de lo que tuvo que rechazar con toda su fuerza).

Intentaremos destacar, en esta aventura pedagógica, lo que hay de ejemplar para nuestra historia ideal de la culpabilidad. El hecho de que sea específicamente *judía* no debe detenernos: es, en beneficio de las «naciones», es decir, de todos los hombres, como los fariseos concibieron a su pueblo «como un pueblo de sacerdotes, como una nación santa». El universalismo de esta experiencia tiene que buscarse, precisamente, en su particularismo. ¿Cuál es, por consiguiente, el beneficio que el fariseísmo reportó a todos los hombres?

Es posible acercarse al núcleo de esta experiencia partiendo de algunos rasgos de la religión bíblica que ya nos resultan familiares. Sin subestimar en absoluto la novedad que representa el judaísmo del segundo Templo en relación con el pensamiento hebreo de la época de los Profetas, desde Amós hasta Jeremías, hay que reconocer sin vacilación que el judaísmo «de los escribas y de los fariseos» hunde profundas raíces en el profetismo mismo y, a través de éste, en los aspectos propiamente *mosaicos* de la experiencia religiosa del Israel del pre-exilio y del exilio[11]. Desde el comienzo y, sin duda, desde Moisés, como quiera que fuese este legislador y este jefe del pueblo, la singular aventura de Israel está vinculada a una ética e, inversamente, esta ética virtualmente universal está vinculada a una aventura que separa a Israel de otros pueblos. Ya insistimos en este doble rasgo: por una parte, el monoteísmo de Israel es un monoteísmo *ético*: la donación de la Ley preside la salida de Egipto, la marcha por el desierto, la instalación en Canaán; los Profetas confieren un sentido ético a la catástrofe que ven avecinarse; toda la experiencia histórica de Israel se interpreta en términos éticos. Pero, por otra parte, el monoteísmo de Israel es un monoteísmo *histórico*: la donación de la Ley no es abstracta e intemporal: está vinculada, en la conciencia hebrea, a la representación de un «acontecimiento», la salida de Egipto, la «Subida» fuera de la «casa de servidumbre». Por eso mismo, la ética también es histórica

11. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York, ²1952. Los dos primeros volúmenes de esta monumental obra en ocho tomos están consagrados al período comprendido entre los orígenes y el Talmud.

de arriba abajo; es la ética de un pueblo elegido; de ahí también que todo el simbolismo del pecado y del arrepentimiento sea, a su vez, un símbolo «histórico» que saca sus «tipos» de varios acontecimientos significativos (cautiverio-liberación).

De esa vinculación entre «ética» e «historia», resulta que la Ley, para el judío, no podrá nunca racionalizarse ni universalizarse totalmente, en una especie de deísmo moral intemporal; porque está vinculada a unos acontecimientos, ella misma es, a su vez, una especie de acontecimiento de la conciencia, un *factum;* el signo que distingue a Israel de todos los demás pueblos es que posee la Ley, *tal Ley*. El deuteronomista proclama con orgullo: «¿Cuál es la gran nación que tenga leyes y prescripciones justas, como toda esta Ley que hoy os presento?» (Deut 4, 8). Esta Ley no puede reducirse a una estructura formal de la conciencia universal; está adherida a la figura histórica, al patrón cultural, interpretados por la teología de la historia de los escritores bíblicos; de ahí que tenga una estructura ineludiblemente contingente; así, desde el origen, se esboza la especificidad ética que será la del judaísmo; como dice un gran historiador del judaísmo, del monoteísmo histórico inicial procede «la distinción entre las seiscientas trece leyes que regulan la conducta del judío y los seis o siete deberes fundamentales prescritos a todos los hijos de Noé»[12]. La heteronomía coherente y consecuente de los fariseos está inscrita en el carácter «histórico» del monoteísmo que los sucesivos legisladores colocaron bajo la autoridad de Moisés y que el propio Moisés sin duda fundó.

Los Profetas dan por supuesto ese monoteísmo ético e histórico: su protesta y su invectiva no están esencialmente dirigidas contra él, sino contra su olvido en el momento del éxito histórico, a causa tanto de la injusticia social como de las concesiones al sincretismo religioso del mundo de alrededor; ya antes del Exilio hubo de empezar la gran labor de «casuística» que caracterizará a los escribas del Exilio y del Retorno; a diferencia de la conceptualización y de la sistematización del derecho romano, el espíritu judío procede ya mediante «grandes colecciones de casos típicos, de los que jueces y estudiantes puedan establecer analogías»[13]. Lo que se denomina el legalismo judaico y que es, más bien, un espíritu de jurisprudencia, prolonga así unos rasgos fuertemente marcados antes del Exilio. También antes del Exilio, la reforma abortada de

12. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, t. I, p. 12.
13. *Ibid.*, p. 80.

Josías, a la que debemos la legislación del Deuteronomio, es el primer anticipo coherente del intento de los fariseos por imponer a todo un pueblo, tomado global e individualmente, una existencia real y efectivamente práctica sometida a la Ley y por la Ley. Pero el Deuteronomio planea todavía lejos de lo real, como una utopía de la vida cotidiana; los fariseos y sus escribas tratarán precisamente de inscribir en la realidad esa vida sometida a la Ley y por la Ley.

Fue durante el Exilio, por lo tanto, en la época de la última llamarada profética, con Ezequiel y Jeremías, cuando Israel concibió el proyecto de esa existencia efectivamente práctica en la obediencia. El Exilio creaba una situación semejante a la del cautiverio de Egipto y a la de la marcha por el desierto, una situación que se podría considerar esencialmente mosaica. Fue durante el Exilio cuando Israel se comprendió como un pueblo débil y despreciable según los cánones del éxito histórico y político, pero grande y bendecido por la Ley: la Ley otorgará en adelante su perfil determinado al individuo y al pueblo judío.

Como todo estaba dispuesto en el viejo espíritu mosaico[14], Nehemías pudo volver a Jerusalén con un grupo de exiliados, reanimar las ruinas de Israel, reconstruir el Templo y, un buen día, hacer que el escriba Esdras leyese «el libro de la Ley de Moisés prescrito por el Eterno a Israel» (Neh 8, 1). Puede discutirse la cuestión de saber si el libro, que se leyó «desde la mañana temprano hasta mediodía» y que algunos hombres instruidos «explican» ya al pueblo para «hacerle comprender» lo que habían leído (Neh 8), era sólo el Levítico o el conjunto del Pentateuco (o, al menos, amplias secciones de los Cinco Libros de Moisés). Lo cierto es que Esdras abre una época histórica de la conciencia «tan importante como la eclosión del profetismo y sólo menos importante que la obra de Moisés»[15]: esa época es, propiamente, la religión de la Torá. (Volveremos más adelante sobre esta palabra y su traducción griega por *Nómos,* Ley.) Ese momento ya no es el de unos inspirados impulsivos predicando en el desierto, sino el de los colegios de estudiantes y exegetas de la Ley; ya no es el del surgimiento, sino el

14. Un eslabón importante entre los profetas y los fariseos sería, sin duda, el grupo o el orden de los *Hassidim*, esos «fieles», esos vigilantes, cercanos a los levitas y a los profetas, que enseñaron la penitencia, tanto ritual como moral, y practicaron la disciplina de la plegaria nocturna; ya eran «separados», como lo serían los fariseos (fariseo = separado) (A. Néher, *Essence du prophétisme*, pp. 264-276, 294-295).

15. R. Travers Herford, *The Pharisees*, New York, 1924, p. 18.

de la interpretación; ni es el de la protesta, sino el de la reconstrucción y orientación de la vida; ni tampoco el de la exigencia ilimitada, sino el de la práctica minuciosa y detallada, según la circunstancia y el caso[16]. Esa cuña de intransigencia, clavada en el Imperio persa, luego seléucida, después romano, es la que garantizó la supervivencia del pueblo judío y la total manifestación del sentido de su empresa. Pero, para eso, fue preciso que un pueblo se creyese aparte, escindido de las naciones por la Ley, al mismo tiempo que interiormente vinculado por ella[17].

En cuanto a los fariseos mismos, sería una gran equivocación reducir su papel al de una secta opuesta a la de los saduceos (nunca aparecen, como tales, con anterioridad al final del siglo II antes de nuestra era) y mezclada al proceso de Jesús. Son el núcleo de toda la historia espiritual que se desarrolla desde Esdras hasta los redactores del Talmud y los educadores del pueblo judío hasta nuestros días. Por eso, un estudio fenomenológico de la conciencia escrupulosa no puede omitir su testimonio.

Los fariseos son, ante todo y esencialmente, los hombres de la Torá[18]. E, inmediatamente, nos viene al espíritu una idea preconcebida: los hombres de la Torá, eso puede querer decir sólo los hombres del legalismo, de la esclavitud moral, de la dureza de corazón, de la literalidad. Si este juicio fuese cierto, los fariseos no podrían intervenir en absoluto en el esclarecimiento de las experiencias, de los conceptos y de los símbolos *ejemplares*; sólo tendrían que ver con la teratología moral. Si ponemos su experiencia al mismo nivel que la concepción ético-jurídica de los griegos y que la concepción ético-teológica de san Pablo, es porque vemos en ellos a los representantes más puros de un *tipo* irreductible de experiencia moral, en quienes cualquier hombre puede reconocer una de las posibilidades fundamentales de su propia humanidad.

Pero, para alcanzar ese tipo, hay que atravesar un bosque de prejuicios.

16. «Thus legalistic accusation took the place of inspired denunciation» (S. W. Baron, *op. cit.*, t. I, p. 226).

17. A lo largo de toda su obra, S. W. Baron interpreta, de una manera quizás equívoca, esta opción fundamental como una elección en favor del «artificio» y contra la «naturaleza»; por ejemplo, *op. cit.*, t. I, p. 164.

18. G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era, the Age of the Tannaim*, 3 vols., Cambridge, 1927; sobre la revelación como Torá, véase, I, pp. 235-280. Véase también J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2 vols., Paris, 1934, vol. I, pp. 247-307; M. J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931.

¿Legalismo? Pero antes habría que entender, como los propios fariseos, la palabra *Torá*. Los Setenta la tradujeron por *nómos*; san Pablo también dice *nómos*; *nómos* dio *lex* y «Ley» en todas las lenguas modernas. Pero venimos después del derecho romano y de las grandes sistematizaciones jurídicas procedentes del espíritu latino y, para nosotros, la Ley es abstracta, universal y escrita; nos representamos la conciencia escrupulosa siguiendo al pie de la letra una regla que actúa según unos preceptos generales sistemáticamente ordenados. La *Torá* de los fariseos es, ciertamente, un libro, es la Ley de Moisés, el Pentateuco; pero lo que a esa Ley le da valor de ley es que se trata de una instrucción del Señor. Torá quiere decir enseñanza, instrucción y no ley. Esta Ley es indivisiblemente *religiosa y ética;* ética, en cuanto que exige, ordena; religiosa, en cuanto que transmite, con transparencia, la voluntad de Dios respecto a los hombres. Todo el problema de los fariseos fue el siguiente: ¿cómo será Dios servido verdaderamente en este mundo?

Es aquí donde nos encontramos con la clásica acusación de servidumbre moral. No cabe duda de que la moral de los fariseos es heterónoma; pero se trata de una heteronomía *consecuente.* Al plantear el problema: ¿cómo hacer la voluntad de Dios?, los fariseos se enfrentaron al fracaso de los grandes Profetas, a su impotencia para cambiar a su pueblo, al hecho del Exilio que, según la opinión más común, fue el castigo de Israel. Entonces, quisieron admirar la ética de los Profetas con una ética del *detalle*. Esta vez, se trata de lograr prácticamente la Torá en todos los niveles de la existencia: ritual y ética, familiar y comunitaria, penal y económica, y de lograrla en la más mínima circunstancia. El fariseísmo es esa voluntad de llegar hasta el final de la heteronomía, de jugarse sin reservas la existencia cotidiana en los «estatutos de Dios»; esto, llevado hasta el extremo, transforma la heteronomía en una obediencia íntegramente asumida e íntegramente deseada; la abdicación de la libre elección se convierte en la suprema afirmación de la voluntad; los salmos 19 y 119 son los más hermosos testimonios líricos que poseemos sobre ese alegre abandono de la voluntad en aras de la Ley:

> Me regocijo al seguir tus preceptos,
> Como si poseyese todos los tesoros (119, 14).
>
> Tus mandamientos hacen mis delicias,
> los amo (119, 47).
>
> Tu palabra es una lámpara a mis pies,
> y una luz en mi sendero (119, 105).

La ley de Yahvé es perfecta,
consuelo del alma;
el testimonio de Yahvé es verídico,
sabiduría del hombre sencillo.

Los preceptos de Yahvé son rectos,
alegría para el corazón;
el mandamiento de Yahvé es límpido,
luz de los ojos.

El temor de Yahvé es puro,
para siempre inmutable;
los juicios de Yahvé son verdad,
equitativos siempre,

más codiciables que el oro,
que el oro más fino;
sus palabras son más dulces que la miel,
que el jugo de los panales (19, 8, 11).

Esta ternura devota ha de estar relacionada con el sentido de la amistad y de la mutua ayuda fraterna que gusta reconocerles a los fariseos y que le permite a uno de sus mejores intérpretes hablar de «la urbanidad» de los fariseos[19]; el movimiento fariseo representa

19. L. Finkelstein, *The Pharisees, the Sociological Background of Their Faith*, 2 vols., Philadelphia, 1940: «Esta combinación paradójica de pasión religiosa y de objetividad intelectual diferenciaba la tolerancia farisaica de aquella otra que fingían algunos saduceos» (I, p. 10). El autor da una explicación sociológica de esta «urbanidad»: los fariseos marcan, según él, la revancha de la plebe, más concretamente de la plebe de la ciudad (*the urban plebeian*) sobre los patricios, representados en su época por los saduceos (*ibid.*, p. 81). Ésta sería igualmente la razón de su filiación a partir de los Profetas, pues éstos procedían, al parecer, de las mismas capas sociales («The main thesis emerging out of this analysis is that the prophetic, Pharisaic and rabbinic traditions were the products of a persistant cultural battle carried on in Palestine for fifteen centuries, between the submerged, unlanded groups, and their oppresors, the great landowners» [«La tesis principal que surge de este análisis es que las tradiciones profética, farisaica y rabínica fueron los frutos de una lucha cultural duradera que tuvo lugar en Palestina, durante quince siglos, entre los grupos pobres y sin tierra y sus opresores, los grandes terratenientes»], *ibid.*, p. 2); habría que explicar de la misma forma el espíritu de cooperación de los fariseos, su paciencia, su indulgencia en materia penal y, sobre todo, su *pasión por el estudio* («This devotion to intellectual pursuit is essentially urban... the dominant characteristic of Pharisians was study, that of Sadduceans was contempt for scholarship» [«Esta devoción a una tarea intelectual es esencialmente urbana... la característica principal de los fariseos era el estudio, la de los saduceos era el desprecio por la escuela»], I, 97). Finkelstein trata incluso, con menos éxito, en mi opinión, de explicar el contenido de algunas de las tesis que soste-

una de las victorias más significativas de la inteligencia laica sobre el dogmatismo altanero e iletrado de los sacerdotes y de los grandes de este mundo; este rasgo los aproxima especialmente a muchos «sabios» de Grecia, a los pitagóricos e incluso a los socráticos menores, cínicos y otros.

Estas observaciones nos preparan para considerar con cierta desconfianza la última y la más grave de las acusaciones contra los fariseos: la de matar el espíritu con la letra. Una cosa es lo que fueron los fariseos o ciertos fariseos y otra lo que quisieron ser; sin embargo, lo que trataron de edificar es exactamente lo contrario a un monumento de literalidad. Puesto que lo importante, según ellos, es «culminar» la Ley y los Profetas, no es posible aferrarse a las Escrituras, es decir, a la Torá escrita, como a una reliquia del pasado; el punto de su ruptura con los saduceos se sitúa precisamente aquí; contra los saduceos, pretendieron erigir la tradición oral a la categoría de Torá —que ellos llaman Torá no escrita—, con el fin de utilizarla como una instrucción divina actual y viva, capaz de servir de guía y de intérprete respecto del texto escrito del Pentateuco. Esta pretensión es la consecuencia de la suprema opción del fariseísmo; si la Torá es una instrucción que el propio Dios dirige aquí y ahora al hombre judío, y no un sistema abstracto de moralidad; si la religión consiste en hacer la voluntad de Dios aquí y ahora, entonces es preciso que la Torá sea algo vivo y actual. Sin embargo, la vida crea situaciones, circunstancias, casos en que la Torá escrita resulta muda; entonces, es precisa una interpretación, a la vez fiel y creativa, que pueda considerarse como el desvelamiento de la Torá de Moisés, aunque no esté escrita. Ahí, muy concretamente, se sitúa la pedagogía ético-religiosa de los escribas y de los fariseos: «estudian» y «enseñan» la Torá. Partiendo de la convicción de que no hay ningún sector de la vida que no brinde la ocasión y la obligación de hacer la voluntad de Dios (*mitzvá*),

nían los fariseos sobre la Providencia y la libre elección, la angelología y la resurrección de los muertos. Más interesante resulta esta tesis para hacer entender la lucha en dos frentes de los fariseos: por una parte, la lucha en defensa de la tradición oral, en la que Finkelstein ve una «interpretación plebeya de la Torá» (I, p. 74) contra el conservadurismo de los sacerdotes y de los patricios; por otra parte, el intento de hacer que todo el pueblo observe las reglas de pureza levítica, lo que los opone a los «provincianos», los *am ha-aretz*, que se convierten, a sus ojos, no sólo en patanes, en «villanos», sino en «paganos». Al igual que todas las explicaciones sociológicas, la de Finkelstein da cuenta del *impacto* social de la doctrina, pero no de su *origen* en tanto que significación.

intentan determinar, en cada caso preciso, cuál es el camino recto que, en este caso, es la Torá no escrita. Los «sabios» no la inventan, la encuentran; y la solución no se torna decisión oficial (*halaká*)[20] salvo después de que consulten los maestros entre sí y de que una mayoría la ratifique; entonces, la *halaká* queda «fijada»; todavía puede ser rectificada o suprimida por otra *halaká*. Todo el conjunto de las *halakot* conforma la legislación obligatoria para la comunidad de los que desean vivir conforme a la Torá. Así, la Torá se torna inagotable, moldeable y no estática; interpretada por medio de una exégesis y de una casuística, la Torá era una instrucción viva para todos y cada uno; una vez admitidos estos dos puntos: que, para cualquier circunstancia, hay una *halaká* — y que las prescripciones orales que explicitaban la Torá escrita son la Torá no escrita, la interpretación de la Torá se tornaba indefinida; según la observación de un rabino posterior: «Whatever an acute disciple shall hereafter teach in the presence of his Rabbi has already been said to Moses on the Sinai»[21].

Intentemos ahora elaborar el «tipo» que la experiencia del fariseísmo (y, en general, del judaísmo) ejemplifica y poner de manifiesto la dimensión característica de ese tipo de culpabilidad.

Hemos denominado *escrúpulo* al núcleo ejemplar que queremos destacar aquí; con el escrúpulo, asimismo, vincularemos la nota propia de culpabilidad que nos parece inherente a ese tipo. Se puede caracterizar el escrúpulo como un régimen general de heteronomía consecuente y consentida. El judaísmo expresa esa heteronomía al decir que la Torá es revelación y que la revelación es Torá. La Torá es revelación: en el lenguaje del judaísmo, Moisés conoció toda la Ley que le fue comunicada «de boca a boca» (Núm 12, 6-8), «cara a cara» (Deut 34, 10), de tal modo que la herme-

20. Bonsirven define así la *halaká*: «La decisión, la regla que tiene fuerza de ley, considerada en sí misma sin referencia alguna a la Escritura..., la ley en su aspecto jurídico» (*op. cit.*, p. 293). El autor ofrece, en esta ocasión, una buena exposición de las reglas exegéticas y hermenéuticas de los escribas y de los rabinos (*ibid.*, pp. 295-303). Travers Herford subraya la oposición entre el carácter imperativo de la *halaká*, en tanto que «declaración específica de la voluntad de Dios aplicable a un caso determinado» (p. 73), y el carácter libre y no obligatorio de la *haggadá* que designa todo cuanto no pertenece al orden del precepto en la Torá.

21. Cit. por Travers Herford, *op. cit.*, p. 85 [«... incluso lo que un discípulo perspicaz vaya a proponer un día ante su maestro, todo le fue ya dicho a Moisés en el Sinaí». La cita pertenece, en realidad, al *Midrash Tankumá* (II, fol. 60a, 58b, en la edición Buber). *N. del E.* español].

néutica no puede ser sino la explicitación mediante una historia progresiva de una instrucción que, por su parte, no tiene historia o que, al menos, no tiene más que una historia, la del acontecimiento absoluto de la «donación de la Ley». Pero esa instrucción tuvo lugar en el pasado, es completa y definitiva; e incluso puede decirse que es más vieja que el mundo, si es verdad que se identifica con la «Sabiduría» que celebran los libros sapienciales; la ley oral que la explicita —ya sea ésta costumbre consagrada, producto de la exégesis bíblica o decreto de la casuística— es, a su vez, puesta al servicio de esta sabiduría primordial. Pero si la Torá es revelación, en reciprocidad, la revelación es Torá: el corazón de la relación Dios-hombre es una instrucción que concierne al *hacer*; aunque esta instrucción sea más que ley, se inscribe en un contexto voluntarista: Dios es ético, y el vínculo del hombre con Dios es un vínculo entre obediencia e instrucción.

De estas dos proposiciones recíprocas: la Torá es revelación y la revelación es Torá, proceden todos los rasgos del escrúpulo y de la conciencia de culpabilidad propia del escrúpulo. Para la conciencia escrupulosa, el mandamiento es «santo, justo y bueno»; y dicho mandamiento es el pasado absoluto de esa conciencia, la revelación pasada de su sentido, aunque esa revelación en pasado sólo sea accesible a través de una costumbre, de una exégesis y de una casuística inteligentes y humildes, que son el presente vivo del escrúpulo. La opción fundamental de la conciencia escrupulosa es, así, exactamente inversa a la de una existencia arriesgada, en el sentido de «la gloriosa libertad de las criaturas de Dios» según san Pablo, o del «ama y haz lo que quieras» de san Agustín. Pero su grandeza consiste en ser heterónoma *hasta el final*, en obedecer a la instrucción divina en todas las cosas, pese a todo y con todo detalle; en todas las cosas, es decir, sin reservarse ninguna parcela de existencia; pese a todo, es decir, sin tener en cuenta las situaciones adversas, la prohibición del príncipe, el obstáculo de los hábitos y costumbres extranjeras, por último, la persecución; con todo detalle, es decir, considerando las cosas pequeñas tan importantes como las grandes. La conciencia escrupulosa se siente dichosa, porque es heterónoma hasta el final; cifra su dicha en hacer íntegramente aquello que, para ella, es la instrucción de Dios aquí y ahora; es dependiente, pero no alienada, pues no está «fuera de sí», sino «en casa», cuando su heteronomía es consecuente y consentida.

¿Cuál es, ahora, la contribución específica del escrúpulo a la conciencia de culpa?

Toda la experiencia de la conciencia escrupulosa se desarrolla

en la dimensión de la «transgresión»[22]; de ahí procede, sin duda, el sutil estrechamiento de la conciencia escrupulosa. Pero, antes de señalar su estrechez, hay que reconocer su profundidad; pues su estrechez es la exacta contrapartida de su profundidad.

El escrúpulo es la punta extrema de la culpabilidad, en el sentido de que lleva hasta el extremo los dos rasgos que comenzamos analizando al comienzo de este capítulo: la imputación personal del mal y la polaridad del justo y del malvado. La acusación del individuo como foco de culpabilidad es, como se sabe, el fruto de la enseñanza de Jeremías y de Ezequiel; el fariseísmo prolonga esa predicación de los últimos grandes profetas. Al mismo tiempo, su confesión de los pecados vino a expresarse en la gran poesía penitencial de los salmos que se convierten, en el marco de la sinagoga, en la liturgia de la conciencia sutil: es ahí donde el escrúpulo encuentra su lenguaje privilegiado, su dicha privilegiada. La contraposición entre el justo y el malvado tampoco es un invento de los fariseos, sino la consecuencia extrema de la idea de grados en la culpabilidad: si hay un más y un menos en la «transgresión», entonces el justo y el malvado designan los extremos de esa escala de intensidad de valor. Pero los fariseos acentuaron aún más ese sentido de la polaridad moral, en la medida misma en que convirtieron la observancia de la Ley no ya sólo en un límite ideal, sino en un programa efectivo de vida. El máximo imposible de la perfección es el fondo sobre el cual se destaca lo óptimo alcanzable de la justicia: al hombre no se le pide nada que no pueda *hacer*.

El lenguaje de la culpabilidad conserva la huella de esa experiencia ético-religiosa en la idea de *mérito* (*zàjùt*), que, dice Travers Herford, «se utiliza constantemente en la literatura rabínica, [aunque] no aparece en el Antiguo Testamento»[23]. Este autor captó muy bien la coherencia de esta idea de mérito con el conjunto del fariseísmo: el Dios del judaísmo no está más allá del bien y del mal; es el fundamento mismo de la relación entre religión y moralidad; decir que Dios es justo equivale a profesar ese fundamento; por otra parte, esta distinción no es algo que se contemple, sino algo «que el hombre tiene que realizar»; es, de entrada, «práctica», y no especulativa: «Sed santos, pues yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo»

22. G. F. Moore, *Judaism*, vol. I, pp. 443-552: *Man, sin, atonement*. En este estudio encontraremos todos los análisis necesarios concernientes a las violaciones deliberadas, a las transgresiones por ignorancia o inadvertencia y a los correspondientes tipos de la expiación.

23. Travers Herford, *op. cit.*, p. 125.

(Lev 19, 2). De esto se sigue que hay una diferencia intrínseca entre el que *hace* el bien y el que *hace* el mal; el uno agrada a Dios, el otro no. Ahora bien, ese carácter de ser agradable a Dios no es algo exterior al hombre, definido por su relación práctica con la santidad de Dios; añade algo a su personalidad, a su existencia íntima: ese algo es el «mérito»; el mérito es la impronta del acto justo; es, diríamos, una afección de la buena voluntad; es el incremento de valor del hombre, procedente del valor de sus actos. Una segunda idea se añade, en la noción de mérito, a esta idea de un incremento del valor personal, a saber, su conexión con la idea de «recompensa»; esta vieja idea de «recompensa» se encuentra por doquier en el Antiguo Testamento, y el Nuevo Testamento no reniega de ella (Mt 6, 4 y 12; 10, 43). En el Antiguo Testamento, aquélla oscila entre el éxito temporal, el gozo totalmente íntimo de la presencia de Dios, aquí y ahora, y la espera de la realización escatológica; nada de esto es propiamente farisaico; sí lo es, al parecer, su vinculación con la idea de «mérito»: el mérito es un merecer algo, es mérito «de» la recompensa; en contrapartida, la recompensa es recompensa *del* mérito; en una visión ética del mundo, como la de los fariseos, donde *hacer* la voluntad de Dios es más grande que nada, es una bendición tener la Ley y, con ella, ocasiones de obedecer (*mitzvot*) y la posibilidad de tener mérito; es otra manera de decir que el hombre obediente es «dichoso», que «ha encontrado la vida», que ha obtenido «el favor de Dios» (Prov 8, 34-35).

Si, por consiguiente, el mérito expresa la nueva conceptualización que el fariseísmo desarrolló al prolongar los dos temas de la imputación personal y de la polaridad del justo y del malvado, puede decirse que la contribución explícita del fariseísmo a la idea de culpabilidad será algo así como lo contrario del mérito. Objetivamente, el pecado es transgresión; subjetivamente, la culpabilidad es la pérdida de un grado de valor: es la *perdición* misma. En el lenguaje de la «recompensa» se dirá, con uno de los «sabios» del judaísmo: «La recompensa de un *mitzvá* es una *mitzvá,* y la recompensa de un pecado es un pecado»[24]; se pierde lo que se le quita a la existencia, al igual que el mérito es incremento de vida. Ya los Proverbios decían: «Porque quien me encuentra, encuentra la vida, obtendrá el favor de Yahvé. Pero quien me ofende, hiere su alma; quienquiera que me odie, ama la muerte» (8, 35-36).

El fariseísmo (y, en términos generales, el espíritu de los escribas, de los sabios y de los rabinos) no está vuelto hacia la especula-

24 . Cit. por Travers Herford, *op. cit.*, p. 128.

ción; por eso, no hay por qué buscar ninguna elaboración teorética de todas estas nociones. Sin embargo, lo que subyace a esta visión ética del mundo es la idea de una libertad totalmente responsable y siempre disponible por sí misma. Esta noción no está elaborada como tal, pero está implícita en distintos temas de carácter más práctico que especulativo que encontramos en toda la literatura rabínica; en primer lugar, el tema de las dos «inclinaciones» (o *yetzer*)[25]: el hombre está sometido a la dualidad de dos tendencias, de dos impulsos, una buena inclinación y una mala inclinación; esta última —*yetzer ha-ra*— la implantó el creador en el hombre: es una de las cosas que Dios ha hecho y que calificó de «muy buenas»; es decir: que la mala inclinación no es un mal radical que el hombre habría engendrado y del que sería radicalmente incapaz de liberarse; es más bien una tentación permanente que ejerce la libre elección, un obstáculo que hay que transformar en trampolín; la «mala inclinación» no convierte el pecado en algo irreparable.

Esta interpretación está confirmada por la literatura judía que concierne al «arrepentimiento». Se ha observado que el Antiguo Testamento no tiene ninguna palabra abstracta para designar el arrepentimiento, salvo el símbolo del «retorno». Fue el judaísmo el que lo elevó a la categoría de auténtico concepto; lo convirtió en la clave de la piedad judía[26]; sin embargo, el «arrepentimiento» pertenece al mismo universo temático que la transgresión y el mérito, y no es casual que sea, precisamente, el judaísmo el que puso el énfasis en

25. Sobre la teoría de las dos «inclinaciones» o «imaginaciones», además de los autores ya citados (Moore, pp. 479-93, Herford, Bonsirven, Lagrange, etc.), véase N. P. Williams, *Ideas of the Fall and of Original Sin*, New York/Toronto, 1927; el capítulo II, titulado «The Adam Story and the Evil Imagination», traza la historia de este símbolo desde el Gén 6, 5 y 8, 21, hasta la literatura rabínica, pasando por el Ecles 15, 11-17; 27, 5-6. Desde el comienzo, esta noción oscila entre lo voluntario y lo involuntario, lo responsable y lo irresponsable, la culpa y la debilidad, la parte del hombre y la parte de Dios; está grabada en el corazón de cada hombre, sin que se la pueda llamar hereditaria; es mala porque inclina al mal, pero se puede hacer un buen uso de ella. N. P. Williams ve en ella una alternativa al tema de la caída adámica; considera que las palabras de Jesús sobre el corazón malo del hombre son compatibles con la teoría de la *yetser ha-ra*, y que fue san Pablo quien dio paso a la teoría adámica.

26. G. F. Moore, *Judaism*, I, pp. 507 ss.: arrepentirse es, a la vez, «retornar» y «afligirse»; también es reparar y tener el firme propósito de una nueva obediencia; es, a veces también, sufrir con el fin de expiar. Observése, con ocasión de ello, que la expiación ritual, expuesta por el Levítico, jamás dispensó del arrepentimiento; por eso, el judaísmo pudo sobrevivir a la desaparición del Templo y a la interrupción del culto sacrificial (*ibid.*, I, pp. 497-506).

este concepto; pues el «arrepentimiento» significa que la «vuelta» a Dios de la libre elección está siempre a disposición del hombre; el ejemplo de los grandes impíos que «retornaron» al Eterno está ahí para dar testimonio de que siempre es *posible* para el hombre «cambiar de dirección». Este énfasis del arrepentimiento está en conformidad con la interpretación de la «mala inclinación» como ocasión para el pecado y no como mal radical. El universo ético del fariseísmo es ya el de Pelagio: no hay grandes contrastes, como en Pablo, Agustín y Lutero, entre el mal radical y la liberación radical, sino un proceso lento y progresivo de salvación, donde el «perdón» no le falla al «arrepentimiento», ni la gracia a la buena voluntad.

Ésa es la grandeza del escrúpulo, de su sentido de la culpabilidad y de su sentido de la responsabilidad. En cuanto al límite de la conciencia escrupulosa, no hay que buscarlo sino en el principio mismo de su grandeza, a saber, en la heteronomía consecuente y consentida que la define. Y ese límite, que se ignora a sí mismo, suscitará una nueva peripecia de la conciencia culpable, aquella que san Pablo sacó a relucir en sus dos cartas a los Romanos y a los Gálatas. En sí mismo y por sí mismo, este límite todavía no es culpabilidad pero forma parte de la pedagogía de la santidad y, por consiguiente, de la búsqueda de inocencia que caracteriza al «tipo» de la conciencia escrupulosa.

Para encontrar el punto de deterioro, si puede decirse, de la conciencia escrupulosa, hay que partir de lo que les pareció esencial a los doctores del fariseísmo, a saber: la elaboración de una tradición oral capaz de mantener viva la Torá escrita y de ser considerada, a su vez, como un aspecto de la Torá eterna que un día se le enseñó a Moisés. En efecto, al reflejarse en la Torá escrita, la Torá oral se beneficia no sólo del carácter sagrado de aquélla, sino que proyecta sobre ella el procedimiento mismo mediante el cual se constituyó la tradición. Ahora bien, ¿en qué consiste la labor de interpretación que los sabios prosiguieron durante siglos, cuando «fijaron» la *halaká*? Esencialmente en una actividad judicatoria, en una obra de jurisprudencia. Es verdad que esa actividad *judicatoria,* esa larga disciplina del *juicio,* esa cultura de la *justeza* moral mantuvieron a la Torá como una instrucción viva y moldearon práctica y efectivamente al hombre judío. Pero, en sentido inverso, resulta que la Torá, a pesar de constituir una enseñanza más que una ley, dependía de la operación esencialmente *definidora y legisladora* de los sabios; dicha operación es la que, de hecho, se había divinizado bajo el título de la Torá no escrita. La Torá no escrita garantizaba así y revalorizaba un tipo concreto y limitado de

relación del hombre con lo divino, esto es, la justeza de juicio, el discernimiento, que son el alma de la casuística. Que los sabios de la escuela farisaica ejerciesen dicho discernimiento con el celo de la obediencia y con el único afán de reconocer, en toda circunstancia, la voluntad de Dios, es algo que, hoy en día, está fuera de duda. Pero queda el hecho de que los sabios divinizaron el discernimiento casuístico y que lo colocaron así en el mismo nivel que la llamada profética, indivisa e ilimitada, a la perfección y a la santidad.

Se objetará que la *halaká* no abarca toda la interpretación de la Torá, sino sólo su parte imperativa, y que la *haggadá* abarca todo lo que no pertenece al orden preceptivo: ahí es donde los sabios dieron rienda suelta a sus meditaciones y a su imaginación, utilizando unas formas más libres del relato, de la parábola y de la fantasía. Solo un judío, ducho en el doble juego de la *halaká* y de la *haggadá*, puede decir cómo se articulan éstas entre sí en la mentalidad del judaísmo; lo cual no quita que las más fervientes rehabilitaciones de los fariseos no pongan en cuestión que la *halaká* sea obligatoria y que la *haggadá* sea libre, que la primera sea más coherente y la segunda más improvisada, que la primera esté sometida al discernimiento colegiado y la segunda se entregue a la opinión y a la imaginación; que los fariseos fueran predicadores laicos, no teólogos; que, por lo demás, no innovaran nada en teología especulativa; por último, que los fariseos sean los hombres de una religión práctica; de modo que la suerte del fariseísmo se decide finalmente en la *halaká*[27].

Ésa es precisamente la cuestión: si los fariseos fueron los educadores del género humano a través del pueblo judío, su pedagogía muestra con claridad la grandeza y la limitación de la conciencia escrupulosa o, más exactamente, del *escrúpulo religioso*: su limitación fundamental es la de reducir la relación Dios-hombre a una relación de instrucción, es decir, en último término, de voluntad que ordena y voluntad que obedece. Se trata de la esencia misma de toda religión «práctica». Ahora bien, ¿la voluntad de obediencia completa y exacta, incluso regida por la alegre aceptación de un corazón agradecido, acaso agota la situación de diálogo antaño expresada por el simbolismo conyugal de los profetas? ¿Es el vínculo del hombre con Dios única e, incluso, esencialmente «práctico»?

27. «Aunque la *haggadá* fue su indispensable acompañamiento, es la *halaká* la que, por así decirlo, lleva la voz cantante... El genio propio del fariseísmo es el que las desarrolló conjuntamente, pero confirió la primacía a la *halaká*» (Travers Herford, *op. cit.*, p. 185).

El propio judaísmo no ha vivido sino de lo que desborda y excede a la *praxis* religiosa. Muchos autores alaban la dulzura, sí, la ternura moderada y contenida de los mejores sabios y de los mejores rabinos; hablan de lo espontáneo que, en todos ellos, fue el ejercicio de la justicia y de la amistad. Por su parte, el lirismo de los salmos, que nutrió a la liturgia de la sinagoga mucho antes de alimentar la de las iglesias cristianas, expresa todos los aspectos más que «prácticos» de la situación de diálogo sobre la cual destaca la instrucción de la Torá.

Pero, si se pone en cuestión la «tradición de los Antiguos» (Mc 7, 1-13) que imprime su estilo jurídico a toda la relación práctica entre lo humano y lo divino, ¿hasta dónde hay que remontar el origen de ese deterioro? ¿Sólo hasta la tradición oral? Pero ¿acaso la Ley escrita no deriva, a su vez, de un proceso semejante? ¿Acaso no está a la vista que, muy pronto, en la historia de Israel se revalorizó el aspecto *mosaico* de la situación de diálogo? La limitación de toda conciencia escrupulosa me parece ejemplificada por aquello que denominaría, con agrado, la constitución de un imaginario mosaico: se sitúa a Moisés por encima de todos los profetas; se admite que conoció toda la Ley para todos los tiempos y para todos los hombres y que los profetas no han hecho sino repetirle; se le atribuyen todas las sucesivas legislaciones, el Decálogo, el Deuteronomio, el Levítico; por último, la propia ley oral se reabsorbe en la revelación mosaica. De esta forma, todas las modalidades y todas las etapas de la experiencia religiosa vienen a juntarse en la figura *del* legislador y en el acontencimiento *único* de la donación de la Ley. Esta reabsorción de todos los brotes proféticos en la figura de Moisés me parece que es la clave de la constitución de toda conciencia escrupulosa. En cada caso, se puede encontrar ese movimiento mediante el cual una tradición vivida se contrae en algo así como un «acontecimiento» absoluto, con el cual esa conciencia se daría a sí misma en el pasado; esa donación de su *éthos* desempeña, para ella, el papel de una Torá, de una instrucción divina; la conciencia escrupulosa jura ser fiel, con inteligencia, celo, humildad y alegría, a esa instrucción divina en la que se resume, a sus ojos, su Origen absoluto. Su total fidelidad es su grandeza, el imaginario mosaico (o lo que ocupa su lugar) es su limitación. Pero esta limitación no se vive como una falta: forma parte integrante de esa técnica de inocencia, de esa cultura de la justicia, que están precisamente destinadas a reducir la culpabilidad.

Con este esquema de juridicidad, que veo representado en el judaísmo por medio de lo que denominé el imaginario mosaico, se

pueden relacionar algunos otros rasgos que pueden enriquecer nuestra descripción del escrúpulo. Y, en primer lugar, la coincidencia de lo ritual y de lo moral en el escrúpulo[28].

El escrúpulo muy bien se podría haber definido como una ritualización de la vida moral o una moralización del rito; pero este rasgo no se comprende directamente. ¿Por qué se ve, en la conciencia escrupulosa, que un cierto esoterismo propio del rito va marcando poco a poco cualquier obligación que ha de realizarse de una forma determinada y no de otra, mientras que al rito se le otorga un énfasis de obligación que le confiere el sentido de un deber? La interpretación historicista y progresista, según la cual el judaísmo del segundo Templo habría caído en un estadio superado de la conciencia moral, en el arcaísmo de lo puro y de lo impuro, es insuficiente; da cuenta lo mejor posible del origen de los contenidos rituales, pero no del hecho decisivo de que esas conductas arcaicas *se retomasen* después del estadio ético representado por el profetismo. A mi parecer, esa recuperación, ese resurgimiento de un ritualismo post-ético, si puede decirse, sólo se comprende a partir del proyecto mismo de una heteronomía consecuente y consentida; el esoterismo del rito le demuestra a la conciencia que ella no es el origen de la Ley, puesto que ésta no le resulta transparente. Al observar el rito, la conciencia comprueba su voluntad de obedecer la Ley, no porque ordena esto antes que aquello, sino porque torna manifiesta la voluntad de Dios. La ritualización de la ética es, así, un corolario de su heteronomía: la conciencia escrupulosa quiere ser exacta en su dependencia aceptada; el rito es el instrumento de esa exactitud, la cual es el equivalente ético de la exactitud científica.

Me parece, por lo tanto, que el afán de *pureza* levítica puede entenderse como un aspecto de la voluntad de *santidad* práctica, que está en el seno del judaísmo; por eso mismo, el ejemplo privilegiado del judaísmo deja patente todo el proceso del escrúpulo: toda conciencia escrupulosa experimenta su rigor en la piedra de toque de sus *observancias*; quizá una vida ética digna de este nombre ni siquiera sea posible sin algún ceremonial público, doméstico o privado; en dos palabras, sin observancia. Al mismo tiempo, el espíritu de exactitud descubre los peligros propios de la conciencia escrupulosa: al peligro de la juridicidad se añade el de la ritualiza-

28. F. G. Moore expone de una manera clara y completa esta imbricación mutua, en el judaismo, de los preceptos morales y de las «observancias» religiosas (circuncisión, sábado, celebración de las fiestas, ayunos públicos, pago del diezmo, prohibiciones alimenticias, distintas purificaciones) (*op. cit.*, II, pp. 3 ss., 79 ss.).

ción, cuando ésta termina olvidando la intención del mandamiento con la letra del mandamiento. Sobre la conciencia escrupulosa se cierne entonces la amenaza de abolir su propia intención de obedecer, al prestar más atención a la forma de su obediencia; ese peligro es el precio de su grandeza; la conciencia escrupulosa no lo percibe como falta.

Un tercer rasgo se suma a ese doble proceso de juridicidad y de ritualización de la conciencia escrupulosa: bajo el régimen de la heteronomía consecuente y consentida, la obligación posee un carácter de enumeración y de acumulación que se opone a la sencillez y a la sobriedad del mandamiento de amar a Dios y a los hombres. Lo que impresiona al lector que penetra en la literatura rabínica, es el incesante aumento de las colecciones de decretos interpretativos; la colección de los *halakot* proporcionará la *Mishná,* la cual, confrontada a la Torá y a su vez explicitada, proporcionará la *Gemara*, la cual, unida a la *Mishná,* constituirá los *Talmud* babilónico y palestino. Ahora bien, este proceso representa el movimiento de toda conciencia en la que el mandamiento no deja de multiplicarse; la conciencia escrupulosa es una conciencia cada vez más articulada y más sutil, que no olvida nada y a sus obligaciones añade otras; es una conciencia múltiple y sedimentada que no encuentra su salvación sino en el movimiento; tras ella misma, acumula un enorme pasado que es tradición; sólo vive en la punta de sí misma, en el extremo de la tradición, allí donde «interpreta», en circunstancias nuevas, o equívocas, o contradictorias; no es una conciencia que empieza o vuelve a empezar, sino que sigue y suma; si se detiene ese trabajo de innovación minuciosa y con frecuencia minúscula, la conciencia se encuentra presa en la trampa de su propia tradición que se convierte en su yugo.

Un último rasgo de la conciencia escrupulosa rematará este retrato: el escrupuloso es un hombre «separado». Sabemos que fariseo quiere decir separado; su separación es el reflejo, en el plano de las relaciones con los demás, de la separación entre lo puro y lo impuro, inherente a la ritualización de la vida moral. El rito, ciertamente, une a una comunidad a la cual proporciona unos símbolos, en el sentido de banderín de enganche y de reconocimiento mutuo. Pero ese lazo interno entre observantes no impide que el conjunto de los observantes esté separado de los no-observantes, como lo puro lo está de lo impuro. Así, el judío en medio de las naciones; así, el fariseo mismo en medio de los «provincianos», de los villanos, de los paganos, de los *am ha-aretz*. Por eso, el hombre del escrúpulo sólo puede salvaguardar su «urbanidad» con un celo

devorador de proselitismo[29], con vistas a reducir la separación entre la observancia y la no-observancia y de convertir, al menos a su pueblo, en «un reino de santos y una nación santa»; pero la frontera de la estricta observancia sólo se puede alejar, reaparece más lejos; el hombre del escrúpulo se encuentra, entonces, situado en la alternativa del fanatismo o del enquistamiento; a veces, toma la primera vía[30]; casi siempre toma la segunda; entonces, renuncia a universalizar la máxima de su propia particularidad y se convierte, para los demás, en un escollo y, para sí mismo, en un solitario; eso tampoco lo considera el hombre del escrúpulo culpa suya; es el amargo fruto de su obediencia; es su destino.

Ritualización, sedimentación, separación de la conciencia escrupulosa: estos rasgos no convierten al escrupuloso en un monstruo; esas estrecheces son la contrapartida de la intensidad del escrúpulo; el escrúpulo es la punta extrema de la experiencia de la culpa, la recapitulación, en la conciencia sutil, de la mancilla, del pecado y de la culpabilidad; pero, en ese lugar extremo, es donde toda esta experiencia está a punto de zozobrar.

La contraprueba de nuestro análisis la proporcionaría la descripción del fracaso específico de la conciencia escrupulosa; dicho fracaso es la «hipocresía». La hipocresía es como la mueca del escrúpulo. Conocemos la acusación que se le atribuye a Jesús en los Evangelios sinópticos, sobre todo el de Mateo, el más antifariseo de

29. Louis Finkelstein aproxima ambos rasgos: «it was probably the first organization to admit plebeians and patricians on an equal footing; and it was the first definitely propagandist» [«fue quizá la primera organización que admitió por igual a plebeyos y patricios; y fue la primera que se mostró eminentemente propagandista] (*op. cit.*, p. 75).

30. Louis Finkelstein cita sorpendentes imprecaciones de los fariseos contra los *am ha-aretz* (*op. cit.*, I, pp. 24-37). El autor, fiel a su método sociológico, explica que las leyes de pureza levítica sólo pueden observarse en Jerusalén y en sus alrededores: «consequently the whole nation except those living in or near Jerusalem was levitically impure» [«consecuentemente la nación entera, excepto aquellos que vivían en Jerusalem o sus inmediaciones, fue levíticamente impura»](p. 26). Por lo demás, se sospecha que violan la ley del diezmo, no saben escribir, etc.: «as late as the Mishnah, compiled three and a half century after the organization of the society, the term Pharisian was still used as the antonym of ha-arez» [«en una época tan tardía como la de la *Mishná*, compilada tres siglos y medio después de la organización de la sociedad, el término fariseo se utilizaba aún como antónimo de *ha-arez*»](p. 76). ¿Es una clave del conflicto entre Jesús y los fariseos? Así lo sugiere Finkelstein (p. 32); lo mismo que T. Herford: «so far as he was outside the Pharisaic circle he himself [Jesús] was an am ha-arez» [«en la medida en que estaba fuera del círculo fariseo, él mismo [Jesús] era un *am ha-arez*»] (*op. cit.*, p. 206).

los tres (cap. 23): «Que la desgracia caiga sobre vosotros, escribas y fariseos hipócritas»[31]. No se comprende a los fariseos empezando por este ataque; pero se puede lograr a partir de lo que hemos descrito como la grandeza misma del fariseísmo; se puede lograr mediante una especie de génesis ideal de la «hipocresía» a partir del «escrúpulo»; el escrúpulo se torna «hipocresía» en cuanto la conciencia escrupulosa deja de estar en movimiento.

Su heteronomía, en efecto, sólo está justificada si es asumida hasta el final; su juridicidad sólo lo está si la casuística conquista nuevos territorios; su ritualización, si la exactitud es total; su sedimentación, si la interpretación permanece viva; su separación sólo es soportable por el celo misionero. La conciencia escrupulosa —precisamente porque está en el pasado, porque su revelación está pasada— está condenada al movimiento perpetuo. Si deja de practicar, de añadir, de conquistar, saca a relucir, uno a uno, todos los estigmas de la hipocresía: su heteronomía sólo se alega, y no es sino la pretensión del decir, sin la consistencia del hacer: «Porque dicen y no hacen». La Ley, que ya no se interpreta, deja de constituir las delicias del estudio y se convierte en un yugo: «Atan unos fardos pesados y los ponen sobre las espaldas de los hombres, pero no quieren moverlos con el dedo». La autoridad del maestro eclipsa la relación viva con Dios y los hombres; la minuciosidad de la observancia disimula las grandes apuestas de la vida, «la justicia, la misericordia y la fidelidad»; la finalidad de la regla, a saber, el otro, su libertad y su dicha, se sacrifica en aras de la exactitud de la observancia; el mérito, por el que vale la conciencia, se convierte en una ventaja, un tener, que ella invoca; por último, lo exterior se despega del interior, y el celo de la *praxis* oculta la muerte del corazón, «lleno de huesos de muertos y de todo tipo de impurezas». Entonces, la heteronomía consecuente y consentida se convierte en alienación.

El dilema se declara entonces: ¿hay que decir que esta génesis ideal de la «hipocresía» no revela nada esencial sobre la estructura del «escrúpulo», que la descripción del falso fariseo deja intacta la del verdadero, la del auténtico fariseo? ¿O bien hay que decir que el régimen espiritual de la Ley no conoce sus propios abismos hasta que los revela el fracaso específico del escrúpulo, y que la distinción entre el falso fariseo y el verdadero fariseo carece de importancia ante una crítica radical de la Ley y de «la justicia que se obtiene por la Ley»?

31. Encontramos acusaciones semejantes entre la escuela de Hillel y la de Shammai (L. Finkelstein, *op. cit.*, I, p. 98).

En el primer caso, se trata de la opinión de Hillel; en el segundo, de la de san Pablo.

4. *El atolladero de la culpabilidad*

Era preciso realzar lo más posible la gloria del fariseo, con el fin de dejar patente la inversión de los pros y de los contras que provocó, en la conciencia de la culpa, la experiencia ejemplar de san Pablo, repetida por Agustín y Lutero.

Enfrentémonos sin transición a esta acusación de la acusación; quedará por releer todo el análisis anterior a la luz de esta última peripecia que puede resumirse con el título paulino de la «*maldición de la ley*» (Gál 3, 13).

Se puede esbozar de la siguiente manera el itinerario paulino[32], tal y como se relata en Gál 3 y 4 y, sobre todo, en Rom 7, 1, 13. En el punto de partida: la experiencia de la impotencia del hombre para satisfacer la exigencia total de la ley: la observancia de la ley es nula si no es total; pero nunca estamos a la altura: la perfección es infinita y los mandamientos son innumerables. Al hombre no lo justificará, pues, jamás la ley; lo justificaría si la observancia pudiese ser total: «Todos los que se amparan en la práctica de la ley incurren en maldición. Pues está escrito: maldito sea cualquiera que no se aferra a todos los preceptos escritos en el libro de la ley para practicarlos».

Es aquí donde empieza el infierno de la culpabilidad: no sólo es interminable el acercamiento a la justicia, sino que la ley misma transforma este acercamiento en distancia: el gran descubrimiento de Pablo es que la propia ley es fuente de pecado: fue «añadida con miras a las transgresiones»; lejos de «comunicar la vida», lo único que puede es «dar el conocimiento del pecado». Es más, engendra el pecado. ¿Cómo? San Pablo, mucho antes que Nietzsche —quien, sin embargo, creyó haber fulminado al primer «teólogo»—, desmonta el resorte de esta máquinaria infernal; hace comparecer Ley y Pecado, a modo de entidades fantásticas, y pone de manifiesto su mortal circularidad. Entrando en el círculo vicioso por el lado de la ley, escribe: «La ley intervino para que se multiplicase la culpa...»:

32. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1948, II Parte: «La teología de Pablo» [trad. cast. de V. A. Martínez de Lapera, Sígueme, Salamanca, 1981]; K. Barth, *Der Römerbrief*, Bern, 1919; Lagrange, *Saint Paul, Épître aux Romains*, Paris, [3]1922; Prat, *La téologie de saint Paul*, Paris, 1943 [tad. cast. de S. Abascal, Jux, México, 1947].

el precepto, al irrumpir, «dio vida al pecado» y, de esa manera, «me condujo a la muerte». Pero esta primera lectura es el anverso de la otra, la verdadera; «al aprovechar la ocasión», el pecado utiliza la ley para aguijonearse a sí mismo y desarrollarse en forma de codicia: el pecado es el que, «utilizando la ley, me sedujo y, por medio de ella, me mató». La ley es, por lo tanto, lo que exhibe al pecado, lo que lo hace patente: «Es el pecado el que, con el fin de parecer pecado, utilizó una cosa buena para infligirme la muerte con el fin de que el pecado ejerciese toda su potencia de pecado por medio del precepto».

Sirviéndose de este círculo que el pecado forma consigo mismo y con la ley, Pablo plantea, en toda su amplitud y radicalidad, el problema del precepto (*entolé*), de la ley (*nómos*) en cuanto tal. Esta dialéctica, en efecto, lleva la ley más allá de la oposición entre la conducta ética y la conducta ritual-cultual, más allá de la oposición entre la ley judía y la ley de los paganos, inscrita en sus corazones, más allá, por último, de la oposición entre la buena voluntad del judío y la «sabiduría» o el «conocimiento» del griego. La problemática del precepto surgió más allá de todas las dicotomías, y esta problemática es la siguiente: ¿cómo es posible que la ley, buena en sí no obstante, y reconocida, por lo demás, como buena por el «hombre interior» en su «inteligencia», que se «regocija en ella», cómo es posible que esa ley, destinada a procurar la vida, degenere en «ministerio de la condenación», en «ministerio de la muerte»? Al elaborar la respuesta a esta cuestión radical, san Pablo hace patente una dimensión del pecado, una nueva cualidad del mal, que no es ya la «transgresión» de un determinado mandamiento, ni siquiera transgresión en absoluto, sino voluntad de salvarse cumpliendo la ley: lo que Pablo denomina «justicia de la ley» o «justicia que viene por la ley». El pecado se encuentra así transportado, a su vez, más allá de la oposición entre la codicia y el celo de la ley; a esta voluntad de justicia propia, Pablo la llama «glorificarse en la ley»; por esto no entiende la típica jactancia sino la pretensión de vivir según lo que, de derecho, está destinado a procurar la vida, pero que, de hecho, está destinado a infligir la muerte. Debido a esta pretensión, moralidad e inmoralidad quedan englobadas en adelante en la misma categoría existencial llamada «carne» (más tarde volveremos sobre esta palabra), «deseo de la carne», «preocupación», «temor», «tristeza del mundo»; todas estas palabras designan lo contrario de la libertad: la esclavitud, el sometimiento a los «elementos sin fuerza ni valor».

Por último, esta doble generalización de la ley y de la carne

descubre un sentido nuevo y radical de la muerte misma. San Pablo es el heredero de la tesis hebrea según la cual el pecado se castiga con la muerte. Pero, a través de esta interpretación penal y, por consiguiente, extrínseca de la muerte, distingue un ministerio de la muerte exactamente proporcional al de la ley: la muerte es lo que la ley procura a ese ser que, aspirando a la vida, no la consigue; es el «fruto», la «cosecha» de ese régimen de existencia que hemos denominado pecado, gloria, justificación por la ley, carne: «vivir de acuerdo con la carne» es muerte, lo mismo que «hacer perecer las obras del cuerpo» es «vida» (Rom 8, 13). Así, al situarse bajo la ley, toda la existencia se convierte globalmente en «cuerpo de muerte» (7, 24): «Por eso, cuando estábamos muertos en la carne, las pasiones pecaminosas que se aprovechan de la ley operaban en nuestros miembros con el fin de que fructificásemos para la muerte» (7, 5). La muerte, entonces, ya no se añade al pecado en un sentido jurídico; el pecado la segrega de acuerdo con una ley orgánica de la existencia.

¿Qué sabemos de esa muerte? Por un lado, es una muerte que se ignora[33]; es la muerte viva de los que se creen vivos. Pero, por otro lado también, es una muerte padecida: «Cuando llegó el precepto, el pecado recobró vida, y yo morí» (Rom 7, 9-10). ¿Qué quiere decir esto? Sin duda es legítimo relacionar esta muerte padecida con la experiencia de la división y de la lucha, tal y como las describe la perícopa de la carta a los Romanos (7, 14-19) que sigue la dialéctica del pecado y de la ley expuesta más arriba. La muerte es, entonces, el dualismo convertido en Espíritu y carne.

Dicho dualismo está lejos de ser una estructura ontológica originaria[34]; es un régimen de existencia derivado de la voluntad de vivir bajo la ley y de sentirse justificado por la ley. Este querer es lo bastante lúcido como para reconocer la verdad y la bondad de la ley, pero demasiado débil para cumplirla: «Querer el bien está a mi alcance, pero no el cumplirlo, puesto que no hago el bien que quiero y cometo el mal que no quiero». Al mismo tiempo y por contraste, lo que no quiero hacer y, sin embargo, hago se alza ante mí como una parte alienada de mí mismo. San Pablo expresa muy bien, con la

33. Tal vez haya que decir que la muerte física misma es el «fruto» del pecado, no ya, sin duda, como muerte biológica, sino como cualidad humana del morir, como acontecimiento de la existencia en común y como angustia de la soledad; volveremos sobre esto a propósito del mito adámico.

34. Véase II Parte, capítulo V: el enfrentamiento entre el mito adámico y el mito de exilio.

vacilación misma del lenguaje, esa escisión del pronombre personal: está el yo que se confiesa: «pero yo soy un ser de carne vendido al poder del pecado»; pero confesarse es desdecirse: «ya no soy yo quien realiza la acción»; desdecirse es constituirse como interioridad: «me regocijo en la ley de Dios desde el punto de vista del hombre interior»; pero, so pena de mala fe, tengo que retomar para mí mismo tanto el yo de razón como el yo de carne: «Soy efectivamente quien, con la razón, sirvo a una ley de Dios y, con la carne, a una ley del pecado». Esta escisión de mí mismo es la clave del concepto paulino de carne. La carne está lejos de ser una parte originariamente maldita de mí mismo, la parte corporal, la sexualidad por ejemplo; la carne es el yo alienado de sí mismo, opuesto a sí mismo y proyectado como exterioridad: «sin embargo, si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien realiza la acción, sino el pecado que habita en mí». Esta impotencia del yo-mismo, reflejada así en «la potencia del pecado que está en mis miembros», es la carne, cuyos deseos son contrarios a los del espíritu. Por eso, no había que partir de la carne como si fuese la raíz del mal, sino llegar hasta ella, como a la flor del mal.

Éste es el trazado abreviado del itinerario paulino. Con esta experiencia, hemos llegado al límite extremo de todo el ciclo de la culpabilidad. De dicha experiencia-límite sólo cabe decir dos cosas: por un lado, permite comprender todo lo que la precede en la medida que ella misma *desborda* toda la historia de la culpa; por otro lado, no se comprende ella misma sino en cuanto *superada.*

Consideremos una por una ambas facetas de la cuestión.

La «maldición de la ley» descubre el sentido de todo el proceso anterior de la conciencia de culpa. Para entender este punto, volvamos atrás, no sólo a los fariseos, sino al núcleo mismo de la noción de culpabilidad: la culpabilidad, como dijimos, es la interioridad culminada del pecado; con ella, nace la «conciencia»: un cara a cara responsable adquiere consistencia frente a la interpelación profética y a su exigencia de santidad. Pero, con la instancia de la «conciencia», nace asimismo el hombre-medida; el realismo del pecado, medido por la mirada de Dios, se reabsorbe en el fenomenismo de la conciencia culpable, medida de sí misma. Si miramos este análisis a la luz de la experiencia paulina de la justificación por las obras de la ley, se ve que la promoción de la culpabilidad —con su agudo sentido de la responsabilidad individual, con su gusto por los grados y los matices en la imputación, con su tacto moral— es, al mismo tiempo, el advenimiento de la propia justicia y de la maldición inherente a ella. Por las mismas, la experiencia del escrúpulo

es, a su vez, radicalmente reinterpretada: lo que, en ella, no se experimentaba como culpa, se convierte en culpa, la tarea misma de reducir el pecado por la observancia se convierte en pecado; éste es el sentido propio de la maldición de la ley.

Dicha maldición es doble: afecta a la estructura de la instancia acusadora y a la de la conciencia acusada.

La alteración de la acusación, cuando se pasa del pecado a la culpabilidad, es a su vez múltiple: consiste, en primer lugar, en la atomización de la ley en múltiples mandamientos. Este fenómeno es muy ambiguo: pues ya estaba inscrito en la dialéctica de la acusación profética que, sucesivamente, llama al hombre a una perfección total e indivisible, y detalla su maldad conforme a las múltiples dimensiones de su existencia para sí y para los demás y conforme a los múltiples ámbitos de su comportamiento —el culto, la política, el matrimonio, el intercambio, la hospitalidad, etc.—; Pero, bajo el régimen mismo del pecado, la tensión entre la exigencia *radical* y la prescripción *diferenciada* se mantiene; y el énfasis principal recae en la exigencia *radical*. Con la conciencia de culpabilidad, se rompió el equilibrio en beneficio de la prescripción diferenciada; la radicalidad de la exigencia infinita es reempalzada por una enumeración indefinida; de esta proliferación de mandamientos procede una inculpación asimismo indefinida; se podría denominar «mal infinito» a esa enumeración y a esa inculpación indefinida que tornan «maldita» la ley.

Al mismo tiempo que la Ley se atomiza indefinidamente, se torna enteramente jurídica. Más arriba dijimos lo esencial —y no ya accidental— que era el simbolismo jurídico de la culpabilidad: no es casual si las nociones de ley, de juicio, de tribunal, de veredicto, de sanción abarcan a la vez el ámbito público de la justicia penal y el ámbito privado de la conciencia moral. Pero este mismo proceso, que anteriormente consideramos como una promoción, pertenece también al progreso de la «maldición de la ley». Al tornarse jurídica, la relación de diálogo de la Alianza, que culmina en la metáfora conyugal tan querida de Oseas, se altera profundamente; basta que el sentido del pecado ante Dios quede abolido para que la culpabilidad desarrolle sus estragos; en último término, ya no es sino una acusación sin acusador, un tribunal sin juez y un veredicto sin autor. Ser maldecido sin serlo por nadie es el último grado de la maldición, como se ve en Kafka; el simulacro de intención que reside en una condenación radicalmente anónima fija su veredicto como destino; ya no hay lugar para aquella sorprendente retractación que los judíos llamaban el «arrepentimiento de Dios», para esa

conversión, tan celebrada en la tragedia griega, de las Erinias en Euménides, que no son sino el equivalente, por parte de Dios, de nuestro movimiento que va del descubrimiento de Dios como ira a su encuentro como piedad. Convertirse uno mismo en tribunal de sí mismo es, efectivamente, estar alienado; más adelante, tendremos que explicar cómo esta alienación, que acabamos de explicar a partir de la justificación por las obras, puede entenderse asimismo al modo hegeliano, marxista, nietzscheano, freudiano, sartreano; pero la capa paulina subyace a todas esas estratificaciones de nuestra historia ética. Tal vez la aportación de todas las demás interpretaciones de la alienación ética sea, a su vez, la contrapartida de un olvido de su sentido más radical, de la misma manera que la culpabilidad es toda ella, con su inculpación razonable, un progreso y un olvido respecto del pecado entendido como crisis de la Alianza.

Pero la maldición de la conciencia acusada es la réplica de la de la acusación; se puede retomar pues, desde este segundo punto de vista, el paso del pecado a la culpabilidad. La confesión del pecado que afectaría a la totalidad de la persona es sustituida por el examen detallado e indefinido de la pureza de las intenciones; el escrúpulo, reinterpretado por la experiencia paulina de la maldición de la ley, aparece bajo una nueva luz: él también se convierte en la expresión de ese «mal infinito» que corresponde, por parte de la conciencia, al «mal infinito» de la enumeración indefinida de las prescripciones; al final, el recelo y, por último, el desprecio de sí mismo y la bajeza reemplazan a la humilde confesión del pecador.

Ambas maldiciones no dejan de reenvidarse la una a la otra: el penitente lleno de celo se impone la tarea infinita de cumplir todas las prescripciones de la ley; el fracaso de este empeño reactiva el sentimiento de culpabilidad; la observancia total con la que la conciencia trata de disculparse aumenta la inculpación; y, dado que la atomización de la ley tiende a desplazar la vigilancia moral hacia unas prescripciones aisladas, incluso minúsculas, la conciencia gasta sus energías en un combate singular con cada una de ellas.

No es sorprendente, entonces, que esta táctica de evitar culpas reclute para sí las conductas ritualizadas heredadas de la capa cultual de la mancilla: el ritualismo, cuyo sentido como obediencia vimos más arriba, revela su culpabilidad particular, pues las prohibiciones precisas de tipo ritual-cultual proponen una satisfacción finita y verificable y, de este modo, la conciencia se lanza a una técnica de eludir para replicar al fracaso de la disculpa. Pero ese reclutamiento de las prohibiciones de «pureza» bajo el estandarte de la ética, como se vio por ejemplo en Israel en la época del segundo

Templo, desemboca en una sobrecarga de prescripciones. La ritualización de la conducta, susceptible de reemplazar con el mínimo esfuerzo la exigencia ética indefinida, no hace sino añadir un nuevo código al otro; de esa forma, se constituye una complicada e inconexa rapsodia de prescripciones éticas y rituales, donde el escrúpulo cultual se torna moral al entrar en contacto con una ética sutil, pero donde la ética se diluye en la literalidad de las minuciosas prescripciones del rito. Así, el escrúpulo cultual multiplica a la vez la ley y la culpabilidad.

La conciencia culpable, indefinida, es asimismo una conciencia cerrada; muchos mitos han expresado esa paradójica coincidencia entre la reiteración y la ausencia de salida: es bien conocido el vano gesto de Sísifo y de las Danaides; Platón ya lo interpretó como símbolo de la condenación a la vez sempiterna y sin salida. San Pablo también habla de la existencia «encerrada bajo la custodia de la ley». La conciencia culpable está cerrada, en primer lugar, porque se trata de una conciencia aislada que rompe la comunión de los pecadores. Sin embargo, ésta se «separa» en el acto mismo mediante el cual carga sobre sí, y sólo sobre sí, todo el peso del mal. La conciencia culpable está todavía más secretamente cerrada debido a una oscura complacencia en su propio mal, con la que se convierte en verdugo de sí misma. En este sentido, la conciencia culpable es esclava y no sólo conciencia de esclavitud; es la conciencia sin «promesa». Aquí se anuncia lo que Kierkegaard denominará el pecado de desesperación; no la desesperación interna al mundo, que sólo es la nostalgia de las cosas perdidas, vuelta hacia el porvenir, sino la desesperación de salvarse. Éste es el pecado del pecado: no ya transgresión, sino voluntad desesperante y desesperada de encerrarse en el círculo de la prohibición y del deseo. En este sentido, es deseo de muerte[35]. Que ese deseo de muerte coincida con la buena voluntad: esto es lo que la conciencia no podía descubrir siguiendo el orden progresivo desde la mancilla hasta el pecado y desde el pecado hasta la culpabilidad, sino únicamente remontándose desde la «justificación por la fe» hasta la maldición de la ley. Más adelante veremos cómo la psicología de la auto-

35. Este infierno de la culpabilidad, engendrado por la ley y su maldición, halla su símbolo supremo en la figura satánica misma: como se sabe, el Diablo ha sido entendido no sólo como el Tentador sino como el Acusador del hombre en el gran juicio cósmico (mientras que Cristo se convierte en Abogado, Paráclito). Así pues, el demonio no está sólo detrás de la transgresión, sino detrás de la ley misma en tanto que ésta es ley mortal.

acusación, del narcisismo y del masoquismo viene a esclarecer estos sutiles procesos no sin haber perdido, a su vez, la clave de los mismos.

Es preciso, ahora, descubrir que la maldición de la ley, la condición del hombre dividido y su marcha hacia la muerte sólo han podido descubrirse a título de *situación pasada*: en el lenguaje de san Pablo, la última aventura del pecado se cuenta en pasado: «En otros tiempos, estabais muertos en vuestros pecados, pero ahora...». No cabe asombrarse demasiado: la muerte, que en la experiencia ordinaria de los hombres es, por antonomasia, el acontecimiento siempre futuro, la inminencia del fin, es aquí muerte en pasado. Sin embargo, ese símbolo extremo de una muerte ya pasada sólo pudo alcanzarse en el seno de una problemática nueva que gravita, a su vez, en torno a otro símbolo, tan enigmático como fundamental: el símbolo de la «justificación».

El filósofo ha de reconocer, desde el principio, lo extraño que resulta este símbolo para un pensamiento educado por los griegos: en lugar de designar la calidad ética de la persona, la suprema disponibilidad que posee; en resumidas cuentas, en lugar de que la justicia sea la virtud arquitectónica del hombre en el sentido del libro IV de la *República* de Platón, la «justicia», según san Pablo, es algo que viene al hombre: desde el futuro hacia el presente, desde el exterior hacia el interior, desde lo trascendente hacia lo inmanente. La veracidad exegética fuerza a comenzar por lo que resulta más ajeno al saber, al querer y al poder del hombre, y a no acercarse a lo humano sino a partir de lo más que humano. Ser «justo» es ser justificado por Otro; más concretamente, es «ser declarado» justo, ser «calibrado como» justo. Este sentido forense, como se lo ha llamado, es solidario de todo el simbolismo del juicio escatológico; la justicia, en efecto, es el veredicto de absolución que cae como una sentencia de un tribunal público (de aquí la expresión forense). Sólo cuando se reconoce la dimensión trascendental, forense, escatológica de la «justificación», se puede comprender el sentido inmanente, subjetivo y presente de la justificación; para san Pablo, en efecto, el acontecimiento escatológico resulta tan presente, tan ya ahí, que la justicia, ajena al hombre en cuanto a su origen, se convierte en algo que le resulta íntimo en cuanto a su operación; la justicia «futura» ya le es imputada al hombre que cree; y, de esta manera, el hombre «declarado» justo es «tornado» real y vitalmente justo. De ahí que no haya lugar para contraponer el sentido forense y escatológico de la justicia a su sentido inmanente y presente: para Pablo, el primero es la causa del segundo, pero el segundo es la

plena manifestación del primero; la paradoja es que el colmo de la exterioridad sea el colmo de la interioridad, de esa interioridad que Pablo denomina nueva criatura o, asimismo, libertad. La libertad, considerada desde el punto de vista de las cosas últimas, no es el poder de vacilar y de elegir entre los contrarios; tampoco es el esfuerzo, la buena voluntad, la responsabilidad: tanto para san Pablo como para Hegel, es estar en casa, en la totalidad, en la recapitulación de Cristo.

Éste es el símbolo a partir del cual la última experiencia de la culpa es percibida como pasado *superado*. Dado que la «justificación» es ese presente que rige la retrospección sobre el pecado, el pecado supremo consiste, en último término, en el vano intento de justificar*se*. Ahí está la clave de la ruptura con el judaísmo: el hombre se justifica «sin las obras de la ley»; «pero, ahora, sin la ley, la justicia de Dios se ha manifestado... pues estimamos que el hombre se justifica con la fe sin la práctica de la ley» (Rom 3, 21-28). Por consiguiente, la justificación por la fe pone de manifiesto el fracaso de la justificación por la ley, y el fracaso de la justicia de las obras revela la unidad de todo el ámbito del pecado; en la retrospección es donde se descubre la identidad profunda entre la ética y la conducta cultual-ritual, entre la moralidad y la inmoralidad, entre la obediencia, o buena voluntad, y el conocimiento, o sabiduría.

Resulta, pues, imposible reflexionar, como filósofo, sobre la culpa y omitir este hecho, embarazoso para la reflexión, de que el sentido último de la culpa sólo pudo manifestarse por medio de los grandes contrastes que estableció el primer pensador apasionado de la cristiandad: justificación por la práctica de la ley y justificación por la fe; glorificarse y creer; obras y gracia. Todo cuanto atenúa estos contrastes disipa el sentido.

El pecado, descrito así en pasado y relacionado con la experiencia que lo desborda, adquiere entonces su sentido último de *umbral ambiguo*: en sí y por sí mismo, es el atolladero y el infierno de la culpabilidad; es maldición; pero, vista a partir de la «justificación», la maldición de la ley constituye la suprema pedagogía. Ahora bien, este sentido sólo se puede reconocer con posterioridad.

Son conocidos los dichos de san Pablo: «Antes de la llegada de la fe, estábamos encerrados bajo la custodia de la ley, reservados a la fe que había de revelarse. Así, la ley nos sirvió de pedagogo hasta Cristo, para que obtuviésemos, de la fe, nuestra justificación. Pero, llegada la fe, ya no estamos bajo la férula del pedagogo» (Gál 3, 23-24). La paradoja paulina se desvirtuaría gravemente si se interpretase esta pedagogía como un tranquilo crecimiento desde la infan-

cia hasta la edad adulta. La infancia de la que aquí se trata es la esclavitud de la ley: «Pues mientras es menor, el heredero, aunque propietario de todos los bienes, no se diferencia en nada del esclavo» (4, 1), y el pedagogo es la ley mortal. No hay que representarse, pues, el paso de un régimen al otro en términos de desarrollo; se trata más bien de una especie de *inversión por exceso:* «La ley, por su parte, intervino para que se multiplicase la culpa; pero allí donde el pecado se multiplicó, sobreabundó la gracia» (Rom 5, 20). En un texto todavía más sobrecogedor, por cuanto que subraya el origen divino de esta especie de escuela de la libertad, declara san Pablo: «Dios encerró a todos los hombres en la desobediencia para conceder misericordia a todos» (Rom 2, 32). Esta pedagogía del exceso y del acrecentamiento, que de la abundancia del pecado extrae la sobreabundancia de la gracia[36], no está a disposición de nadie: nadie puede traducirla a técnica y pretender que peca abundantemente *con el fin de que* sobreabunde la gracia. Sólo con posterioridad, la conciencia liberada reconoce, en el estado ético, vivido como esclavitud, la tortuosa vía de su liberación; pero no es posible darle la vuelta a la paradoja, sólo legible de arriba abajo, transformándola en no se sabe muy bien qué técnica que convertiría la cultura del pecado en el instrumento para captar la gracia: este satanismo sería sólo la forma más sofisticada del cometido ético; pues, para el hombre, consistiría todavía en «glorificarse», él mismo por sí mismo, como mediante el rito y la ley.

La última palabra de una reflexión sobre la culpabilidad ha de ser, pues, la siguiente: la promoción de la culpabilidad marca la entrada del hombre en el círculo de la condenación. El sentido de esa condenación aparece sólo con posterioridad para la conciencia «justificada». A esta conciencia le resulta posible comprender su condena pasada como pedagogía; pero, a la conciencia todavía situada bajo la custodia de la ley, su propio sentido le resulta desconocido.

36. Volveremos sobre este punto con ocasión del símbolo adámico: la progresión del primer Adán al segundo expresará, en el plano del fecundo simbolismo del *Anthropos*, esa «sobreabundancia»: II Parte, capítulo III, 4.

Conclusión

RECAPITULACIÓN DE LA SIMBÓLICA DEL MAL DENTRO DEL CONCEPTO DE SIERVO-ARBITRIO

Al final de este recorrido, es posible decir, a la vez, hacia qué horizonte se orienta toda la cadena de los símbolos recorridos y cómo los símbolos más avanzados retienen y reafirman los más arcaicos.

Se podría denominar *siervo-arbitrio* el concepto hacia el cual tiende toda la serie de los símbolos primarios del mal; pero este concepto no es directamente accesible; si se intenta que tenga un objeto correspondiente, dicho objeto se destruye a sí mismo, pues produce un cortocircuito en la idea de albedrío —que sólo puede significar elección libre, por consiguiente, libre albedrío, siempre intacto y joven, siempre disponible— y en la idea de servidumbre, es decir, la indisponibilidad misma de la libertad para consigo misma. *El concepto de siervo-arbitrio no se puede representar, pues, como el de falibilidad*, que estudiamos al comienzo de esta obra; pues habría que poder pensar la coincidencia del libre albedrío y de la servidumbre en un mismo existente. Por eso, el concepto de siervo-arbitrio debe seguir siendo un concepto indirecto, que extrae todo su sentido de la simbólica que hemos recorrido y que intenta elevar esa misma simbólica al nivel de la *especulación*. Este concepto, del que nos ocuparemos en el tercer tomo de esta obra, no puede ser, pues, apuntado sino como la Idea, el *télos* intencional de toda la simbólica del mal. Y, aun así, para acercarse más a él, será precisa la mediación de los símbolos de segundo orden instaurados por los mitos del mal.

Al menos, lo que sí podemos decir desde ahora es que al concepto de siervo-arbitrio, al que se aproxima la experiencia más

diferenciada, más sutil, más interiorizada de la culpabilidad, ya apuntaba la más arcaica de todas, la de la mancilla. El último símbolo no apunta a su concepto-límite sino retomando en él toda la riqueza de los símbolos anteriores. Se establece así una relación *circular* entre todos los símbolos: los últimos despejan el sentido de los que los preceden, pero los primeros confieren a los últimos toda su potencia de simbolización.

Es posible mostrar dicha relación recorriendo *en sentido inverso* toda la serie de los símbolos. Resulta notable, en efecto, que la culpabilidad retome por su cuenta el lenguaje simbólico dentro del que se constituyeron las experiencias de mancilla y de pecado.

La culpabilidad sólo puede *decir*se, en efecto, en el lenguaje indirecto del «cautiverio» y de la «infección», heredado de las dos instancias anteriores. Ambos símbolos son trasladados, así, «hacia el interior» para designar una libertad que se esclaviza a sí misma, que se afecta y se infecta por su propia elección; en contrapartida, el carácter simbólico y no literal del cautiverio del pecado y de la infección de la mancilla se torna totalmente manifiesto designando, en adelante, una dimensión de la libertad misma; entonces, y sólo entonces, sabemos que se trata de símbolos, cuando revelan una situación que se concentra en la relación de uno consigo mismo. ¿Por qué ese recurso a la simbólica anterior? Porque la paradoja de un libre albedrío cautivo —la paradoja de un *siervo-arbitrio*— le resulta insoportable al pensamiento. Que haya que liberar a la libertad, que dicha liberación sea liberación de la propia esclavitud, es algo que no puede decirse en estilo directo: ésta es, no obstante, la temática central de la «salvación».

La marca del cautiverio, tomada —como se sabe— de la teología de la historia, designó, en primer lugar, una situación comunitaria, la de un pueblo prisionero de sus pecados. Esta situación comunitaria sigue adherida al acontecimiento histórico que la liturgia repite, como un destino desdichado cuya liberación fue el Éxodo. Al convertirse en marca del individuo culpable, la cautividad se despega de la reminiscencia histórica y accede a la calidad de puro símbolo: designa un acontecimiento de la libertad.

Este simbolismo es central en la experiencia judía; pero, si se lo puede comprender es porque pertenece, al menos de forma lateral, a todas las culturas. La experiencia o la creencia que suministra el sentido literal puede ser múltiple y variada, pero el alcance del símbolo sigue siendo el mismo. Así, la representación de los demonios como origen del estado de *estar-atado*, entre los babilonios, proporciona el esquema inicial de la posesión; pero dicha posesión,

exclusivamente corporal, puede, a su vez, brindar la imagen básica para designar la servidumbre del libre albedrío. Se puede rastrear la misma imagen de la posesión en distintos grados de simbolización; en el grado más bajo, la posesión se representa como un dominio físico del cuerpo y de los miembros: «¡Ojalá que el mal que está en mi cuerpo, en mis músculos y en mis tendones se vaya hoy!», implora el penitente de Babilonia; «libérame de mi hechizo.... porque un hechizo maligno y una enfermedad impura y la transgresión y la iniquidad y el pecado están en mi cuerpo, y porque un espectro maligno se ha aferrado a mí». Se dirá, tanto como se quiera, que esta súplica lleva aún la marca de la confusión entre enfermedad y pecado y entre esta pareja misma y la posesión física por una potencia demoníaca real. Pero el proceso de simbolización, sin duda, ya ha comenzado; el suplicante de Babilonia se «confiesa» y se «arrepiente»: sabe, oscuramente, que esa atadura es, en cierto modo, obra suya; si no, ¿por qué exclamar: «Los numerosos pecados que, desde mi juventud, cometí, libérame de ellos. Quiero temer al dios; la ofensa, no la quiero cometer»? ¿Por qué pediría el suplicante ser *liberado* de lo que ha *cometido*, si no supiese oscuramente, si no supiese sin saber, si no supiese de forma enigmática y simbólica, que cometió la atadura misma de la que quiere ser liberado?

Lo que nos confirma que el simbolismo del siervo-arbitrio, a pesar de estar hundido y como ahogado en la literalidad de las representaciones demoníacas, ya está en funcionamiento en la confesión del suplicante de Babilonia es que ese mismo simbolismo del hombre atado de pies y manos se vuelve a encontrar en los escritores que utilizaron este símbolo con una clara conciencia de que era un símbolo: así, san Pablo sabe que el hombre es «inexcusable», aunque se diga que el pecado «reina» en sus miembros, «en su cuerpo mortal» (Rom 6, 12), y que el cuerpo mismo es «cuerpo de pecado» (Rom 6-6) y que todo el hombre es «esclavo del pecado». Si san Pablo no hablase simbólicamente del cuerpo de pecado como de una figura del siervo-arbitrio, ¿cómo podría exclamar: «Si, en otros tiempos, ofrecisteis vuestros miembros como esclavos a la impureza y al desorden para desmandaros, ofrecedlos asimismo hoy a la justicia para santificaros» (Rom 6, 19)? El símbolo del cuerpo esclavizado es el símbolo de un ser pecador que es a la vez *acto* y *estado,* es decir, un ser-pecador en el que el acto mismo de esclavizarse se anula como «acto» y degenera en «estado»; el cuerpo es el símbolo de esa libertad anulada, de un compuesto cuyo componente se ha evaporado. En el lenguaje de san Pablo, el *acto* es la «ofrenda» del cuerpo a la servidumbre (si, en otros tiempos, ofre-

cisteis vuestros miembros como esclavos), el estado es el reino (que el pecado ya no reine más, por lo tanto, en vuestros cuerpos mortales»); una «ofrenda» *de* mí mismo que es, al mismo tiempo, un «reino» *sobre* mí mismo, he ahí el enigma del siervo-arbitrio, del albedrío que se vuelve siervo.

Por último, el propio Platón sabe perfectamente —a pesar del mito órfico del alma desterrada en un cuerpo que la sepulta, a pesar, por consiguiente, de la tentación de endurecer el símbolo de la cautividad corporal como *gnósis* del cuerpo malo, a pesar, incluso, de las garantías que concede a esa *gnósis* en el porvenir— que la cautividad corporal no debe tomarse literalmente, sino como signo del siervo-arbitrio; la «clausura» del cuerpo no es, en última instancia, más que la «obra del deseo» y «el que más concurre a cargar al encadenado con sus cadenas, es quizá él mismo» (*Fedón*, 82d-e). Así, la cautividad del cuerpo, e incluso la cautividad del alma dentro del cuerpo son el símbolo del mal que el alma se inflige a sí misma; el símbolo de la afección de la libertad por sí misma; la «desatadura» del alma asegura retrospectivamente que su «atadura» era atadura por el deseo, fascinación activo-pasiva, auto-cautiverio: «perderse» no significa otra cosa.

La expresión que acabamos de utilizar —la afección de la libertad por sí misma— nos lleva a comprender cómo la culpabilidad más interiorizada puede recapitular todo el simbolismo anterior, incluido el de la mancilla; ella lo retoma por su cuenta a través del simbolismo del cautiverio. Me atrevería incluso a decir que la mancilla se convierte en puro símbolo, cuando deja por completo de expresar una mancha real para no significar más que el siervo-arbitrio. El sentido simbólico de la mancilla sólo acaba al final de todas sus recuperaciones.

En el símbolo puro de la mancilla, veo tres intenciones que constituyen el triple «esquematismo» del siervo-arbitrio:

1) El primer esquema del siervo-arbitrio, según el símbolo de la mancilla, es el esquema de la «positividad»: el mal sí es algo; no es simple defecto, simple ausencia de orden; es el poder de las tinieblas; está «puesto»; en este sentido, es algo que hay que «quitar»: «Soy el Cordero de Dios que quita los pecados del mundo», dice el Maestro interior. A partir de ahí, cualquier reducción del mal a una mera carencia de ser se encuentra fuera de la simbólica de la mancilla, la cual sólo se cumple cuando la mancilla se ha convertido en culpabilidad.

2) El segundo esquema del siervo-arbitrio es el de la «exterioridad»; por interior que sea la culpabilidad, ésta sólo se refleja en el

símbolo de su propia exterioridad. El mal llega al hombre como el «afuera» de la libertad, como lo otro de sí donde queda atrapada; «cada cual es puesto a prueba por su propia codicia que lo atrae y lo engaña» (Sant 1, 13). Éste es el esquema de la seducción: significa que el mal, aunque está puesto, ya está ahí atrayendo. Esa exterioridad es tan esencial al mal humano que el hombre, dice Kant, no podría ser el malvado absoluto, el Malvado; siempre es el malvado segundo, el malvado por seducción. El mal está a la vez «puesto» ahora y siempre ya ahí: comenzar es continuar; ese ser-seducido está simbolizado en la exterioridad de un contacto impuro; resulta esencial que el mal sea, en cierto modo, padecido: constituirá el fondo de verdad, entre otros errores, de toda identificación del mal humano con un *páthos*, con una «pasión». Por consiguiente, para extirpar el símbolo de la mancilla, habría que eliminar de la experiencia humana del mal este esquema de exterioridad: se podrán desmitificar, tanto como se quiera, las concepciones mágicas de contagio, de contaminación; siempre les sobrevivirán las modalidades más sutiles del seductor «afuera», las cuales forman todavía parte, de manera extremadamente interna, del siervo-arbitrio.

3) El tercer esquema del siervo-arbitrio es el de la «infección» misma; a primera vista, ésta es la idea más difícil de salvar; parece, para siempre, solidaria de la magia del contacto; y, sin embargo, es el símbolo último del siervo-arbitrio, de la mala elección que ata a sí misma. Este esquema de la infección es, ante todo, una secuela del anterior: significa que la seducción *desde fuera* es, en último término, una afección de uno *por uno mismo*, una auto-infección, debido a la cual el acto de atarse se transforma en estado de estar atado. Se ve cómo el símbolo de la esclavitud es una etapa necesaria de esta recuperación del símbolo de la mancilla en la experiencia del siervo-arbitrio: al pensar como idénticos la ofrenda de mí mismo a la esclavitud y el dominio del poder del mal sobre mí, vuelvo a encontrar el profundo sentido de la falta de brillo de la libertad. Pero, tal vez el esquema de la infección signifique ya más que esa atadura de uno por uno mismo. Infectar no es destruir, ensombrecer no es arruinar. El símbolo apunta aquí hacia la relación del mal radical con el ser mismo del hombre, con el destino originario del hombre; quiere decir que, por positivo, por seductor, por impactante e infectante que sea el mal, éste no puede convertir al hombre en otra cosa que en un hombre; la infección no puede ser una deserción, en el sentido de que las disposiciones y las funciones que constituyen la humanidad del hombre se deshiciesen, y se destruyesen hasta el punto de producir una realidad distinta de la realidad

humana. Todavía no estamos en situación de comprender esta intención última del símbolo de la mancilla: ésta sólo se despejará y se elaborará con la ayuda de los símbolos de segundo orden y, especialmente, del mito de caída; entonces, se comprenderá que el mal no es simétrico al bien, y que la maldad no sustituye a la bondad del hombre, sino el marchitamiento, el oscurecimiento, el afeamiento de una inocencia, de una luz y una belleza que permanecen. Por *radical* que sea el mal, no podrá ser tan *originario* como la bondad. Esto ya lo dice el símbolo de la mancilla a propósito del siervo-arbitrio; y lo dice a través del símbolo del cautiverio: pues, cuando un país cae intacto en manos del enemigo, sigue trabajando, produciendo, creando, existiendo, pero para el enemigo; aquél es responsable, pero su obra está alienada; esta superposición de la esclavitud y de la disposición de uno mismo, tal y como puede experimentarla un país ocupado, sugiere la idea similar de una superposición existencial del mal radical y de la bondad originaria; esta superposición es a la que ya se apunta en el esquema de la infección, donde proponemos reconocer la intención última del símbolo de la mancilla. Pero esta intención sólo aparece cuando el mundo mágico que portaba el símbolo de la mancilla se ha desmoronado, y cuando la experiencia del pecado se ha interiorizado, ella misma, como experiencia del siervo-arbitrio. Entonces, la mancilla, convertida en lenguaje del siervo-arbitrio, confía su última intención; y, aún así, sólo revela todas las implicaciones del esquema de la infección a través de todas las capas simbólicas que todavía quedan por recorrer: símbolos míticos y símbolos especulativos.

Segunda Parte

LOS «MITOS» DEL COMIENZO Y DEL FIN

Introducción

LA FUNCIÓN SIMBÓLICA DE LOS MITOS

1. *De los símbolos primarios a los mitos*

Hasta ahora, hemos intentado repetir por vía de imaginación y de simpatía la *experiencia* de la culpa. ¿Hemos alcanzado realmente, bajo el nombre de experiencia, un dato inmediato? En absoluto. Lo que se vivió como mancilla, como pecado, como culpabilidad, requiere la mediación de un lenguaje específico, el lenguaje de los símbolos. Sin la ayuda de ese lenguaje, la experiencia sigue manteniéndose muda, oscura y encerrada en sus propias contradicciones implícitas (así, la mancilla se concibe como algo que infecta desde el exterior y el pecado como una relación rota y como una potencia, etc.). Estos símbolos elementales, por su parte, no se han alcanzado más que gracias a una abstracción que los ha arrancado del fecundo mundo de los mitos. Para intentar una exégesis puramente semántica de las expresiones más reveladoras de la experiencia de la culpa (mancha y mancilla, desviación, rebelión, transgresión, extravío, etc.), tuvimos que poner entre paréntesis los símbolos de segundo grado, los cuales mediatizan los símbolos primarios que, a su vez, mediatizan la experiencia viva de la mancilla, del pecado, de la culpabilidad. Esta nueva capa expresiva no deja de poner en un aprieto al hombre moderno. En un sentido, sólo él puede reconocer el mito como mito, ya que sólo él ha alcanzado el punto donde historia y mito se separan. Esta «crisis», esa decisión, a partir de la cual mito e historia se disocian, puede significar la pérdida de la dimensión mítica: dado que el tiempo del mito no puede coordinarse ya con el tiempo de los acontecimientos «históricos», en el

sentido del método y de la crítica histórica; dado que el espacio del mito no puede coordinarse ya con los lugares de nuestra geografía, tenemos la tentación de dedicarnos a una radical desmitificación de todo nuestro pensamiento. Pero se nos ofrece otra posibilidad: precisamente porque vivimos y pensamos después de la separación del mito y de la historia, la desmitificación de nuestra historia puede convertirse en el envés de una comprensión del mito como mito, así como en la conquista, por primera vez en la historia de la cultura, de la dimensión mítica. Por eso, aquí no hablamos nunca de desmitificación sino, como mucho, de desmitologización, entendiendo siempre, por supuesto, que lo que se ha perdido es el pseudo-saber, el falso *lógos* del mito, tal y como se expresa, por ejemplo, en la función etiológica del mito. Pero, perder el mito como *lógos* inmediato es volverlo a encontrar como *mýthos*. Sólo a costa y con el rodeo de la exégesis y de la comprensión filosófica, puede el *mýthos* suscitar una nueva peripecia del *lógos*. Esta conquista del mito como mito no es más que un aspecto del reconocimiento de los símbolos y de su poder revelador. Comprender el mito como mito significa comprender lo que, con su tiempo, su espacio, sus acontecimientos, sus personajes, su drama, añade el mito a la función reveladora de los símbolos primarios elaborados anteriormente. Sin pretender exponer aquí una teoría general de los símbolos y de los mitos, y limitándonos voluntaria y sistemáticamente a ese grupo de símbolos míticos que conciernen al mal humano, podemos enunciar en los términos siguientes nuestra hipótesis de trabajo, que todo el análisis que sigue ha de poner en marcha y comprobar con la ejecución misma:

1. La primera función de los mitos del mal consiste en *englobar* a la humanidad en su conjunto en una historia ejemplar. Por medio de un tiempo que representa todos los tiempos, el «hombre» se manifiesta como universal concreto; Adán significa el hombre. «En» Adán, dice san Pablo, hemos pecado todos. De esta forma, la experiencia escapa a su singularidad; se transmuta en su propio «arquetipo»; a través de la figura del héroe, del antepasado, del titán, del hombre originario, del semi-dios, lo vivido se encarrila hacia las estructuras existenciales: ya se puede *decir* hombre, existencia, ser humano puesto que, en el mito, se recapitula, se totaliza al hombre ejemplar.

2. La universalidad del hombre, manifestada por los mitos, debe su carácter concreto al *movimiento* que el relato introduce en la experiencia humana. Al relatar el *Comienzo* y el *Fin* de la culpa, el mito confiere a esta experiencia una orientación, un ritmo, una

tensión. La experiencia ya no se reduce a una vivencia presente; ese presente sólo era un corte instantáneo en un desarrollo entre un origen y una culminación, entre una «Génesis» y un «Apocalipsis». Gracias al mito, la experiencia humana está atravesada por la historia esencial de la perdición y de la salvación del hombre.

3. De un modo todavía más fundamental, el mito quiere alcanzar el enigma de la existencia humana, a saber, la disonancia entre la realidad fundamental —estado de inocencia, condición de criatura, ser esencial— y la modalidad actual del hombre, en tanto que mancillado, pecador, culpable. El mito rinde cuentas de ese *paso* mediante el relato. Pero, se trata precisamente de un relato porque en él no se da ni deducción ni transición lógica entre la realidad fundamental del hombre y su existencia actual, entre su condición ontológica de criatura buena y destinada a la dicha y su estado existencial o histórico vivido bajo el signo de la alienación. El mito tiene, pues, un alcance ontológico: apunta a la relación —es decir, a la vez el salto y el paso, el corte y la sutura— entre el ser esencial del hombre y su existencia histórica. De todas estas formas, el mito convierte la experiencia de la culpa en el centro de una totalidad, en el centro de un mundo: el mundo de la culpa. Se puede adivinar ya lo mucho que nos alejamos de una interpretación puramente alegórica del mito. La alegoría siempre es susceptible de *traducirse* en un texto inteligible por sí mismo; una vez descifrado este texto superior, la alegoría cae como si fuera una vestimenta inútil; lo que la alegoría mostraba, ocultándolo, puede decirse en un discurso directo que la sustituye. Por su triple función de universalidad concreta, de orientación temporal y, por último, de exploración ontológica, el mito posee una manera de *revelar,* irreductible a toda traducción de un lenguaje cifrado en un lenguaje claro; como hizo ver Schelling en su *Filosofía de la mitología,* el mito es autónomo e inmediato: significa lo que dice[1]. Importa, pues, proceder a un discernimiento crítico del mito que respete su irreductibilidad a la alegoría.

1. Como mostrará el libro tercero de esta obra, el rechazo a reducir el mito a una alegoría susceptible de traducirse en un lenguaje inteligible no excluye toda «interpretación» del mito. Propondremos un tipo de «interpretación» que no sea una «traducción»; digamos, para ir deprisa, que el proceso mismo de descubrimiento del ámbito de experiencia que *abre* el mito puede constituir una *comprobación existencial* comparable a la deducción trascendental de las categorías del entendimiento. Véase el capítulo que concluye este segundo libro: «El símbolo da que pensar».

2. *Mito y gnósis: la función simbólica del «relato»*

El discernimiento crítico del mito exige, en primer lugar, que el mito esté totalmente separado de la función «etiológica» con la que parece confundirse. Esta distinción es fundamental para una recuperación filosófica del mito; pues la principal objeción que la filosofía le hace al mito es que la explicación mítica es incompatible con la racionalidad descubierta o inventada por los presocráticos; aquella representa, a partir de entonces, el simulacro de la racionalidad. Esta distinción entre la racionalidad y su *mimo* es, en efecto, tan decisiva como la distinción entre la historia y el mito. Constituye incluso el fundamento de ésta: pues la historia sólo es historia porque su investigación de las «causas» se apoya en la *Epistéme* de los geómetras y de los físicos, incluso cuando se distingue de ella. Por consiguiente, si el mito puede sobrevivir a esta doble distinción entre la historia y el mito así como entre la explicación y el mito, es preciso que el mito no sea ni historia acontecida en un tiempo y en un lugar determinados, ni explicación. Mi hipótesis de trabajo es que la crítica de lo pseudo-racional es fatídica no para el mito, sino para la *gnósis*. En la *gnósis* se realiza el simulacro de la razón. Ahora bien, la *gnósis* es lo que recoge y desarrolla el momento etiológico del mito. Es, más concretamente, la *gnósis* del mal la que se mantiene en el suelo de la razón: como la palabra misma declara, *gnósis* quiere decir «conocimiento». Hay que elegir entre la *gnósis* y la razón. Pero, tal vez, haya una forma de repetir el mito como mito, más acá de su deslizamiento hacia la *gnósis*, en la desnudez y la pobreza de un símbolo que no sería una explicación, sino una apertura y un descubrimiento. Todo nuestro esfuerzo va a tender, pues, a disociar mito y *gnósis*. En este intento nos da ánimo el gran ejemplo de Platón: Platón intercala mitos en su filosofía; los adopta en tanto que mitos, en estado bruto, si puede decirse, sin tratar de disfrazarlos como explicación; están ahí, en el discurso, lleno de enigmas; están ahí en tanto que mitos, sin posibilidad de confundirse con el Saber. Es cierto que el mito, en sí mismo, es invitación a la *gnósis*. Es más, el problema del mal bien parece ser la ocasión por excelencia para ese paso del mito a la *gnósis*. Ya sabemos la fuerza de cuestionamiento que brota del sufrimiento y del pecado: «¿Hasta cuándo, Señor?» «¿He pecado contra alguna divinidad?», «¿Era puro mi acto?». Se diría que el problema del mal representa a la vez la más considerable incitación a pensar y la más solapada invitación a desvariar; como si el mal fuese un problema siempre prematuro donde los fines de la razón exceden siempre a los me-

dios. Mucho antes de que la naturaleza hiciese delirar a la razón y de que la arrojase a la ilusión trascendental, la contradicción vivida entre el destino del hombre, proyectado en la imaginación de la inocencia originaria y de la perfección final, y la situación efectiva del hombre, declarada y confesada, hizo brotar un gigantesco «¿por qué?» en el centro de la prueba de existir. De ahí que sea en las cercanías de esta «pregunta» donde han nacido los mayores delirios explicativos que componen la considerable literatura de la *gnósis*. ¿Qué es, entonces, el mito más acá de su pretensión etiológica? ¿Qué es el mito, si no es *gnósis*? Una vez más, se nos remite a la función del símbolo. El símbolo, dijimos, abre y descubre una dimensión de la experiencia que, sin él, permanecería cerrada y oculta. Es preciso, pues, mostrar en qué sentido es el mito una función de segundo grado de los símbolos primarios que hemos explorado hasta ahora. Para ello, hay que recuperar esa función de apertura y de descubrimiento —que contraponemos aquí a la función explicativa de la *gnósis*— hasta en los rasgos más específicos, que distinguen el mito de los símbolos primarios. Ahora bien, el *relato* es el que viene a añadir un nuevo nivel de sentido al de los símbolos primarios. ¿Cómo puede el relato significar de forma simbólica y no etiológica?

Recurriremos, aquí, a la interpretación que la fenomenología de la religión, con Van der Leeuw, Leenhardt, Eliade, propone acerca de la conciencia mítica. A primera vista, esta interpretación parece disolver el mito-relato en una conciencia indivisa que consiste menos en contar historias, en fabular, que en referirse afectiva y prácticamente al conjunto de las cosas. Lo que aquí nos importa es comprender por qué esta conciencia, estructurada más abajo que cualquier relato, que cualquier fábula y leyenda, aflora, no obstante, a la palabra en forma de relato. Si los fenomenólogos de la religión se preocuparon más por remontar desde el relato hasta la raíz pre-narrativa del mito, nosotros haremos el trayecto inverso, desde la conciencia pre-narrativa hasta la narración mítica; es, en efecto, en este paso donde se concentra todo el enigma de la función simbólica del mito. Es preciso, en efecto, dar cuenta de dos rasgos del mito: que el mito es habla y que, en él, el símbolo adopta la forma del relato. Trasladémonos más allá del relato: según la fenomenología de la religión, el mito-relato no sería sino la envoltura verbal de una forma de vida, sentida y vivida, antes de ser formulada. Esa forma de vida se expresaría, en un primer momento, en una conducta global respecto a la totalidad de las cosas; en el rito, más que en el relato, es donde esta conducta se expresaría

de forma más completa, y el habla mítica misma no sería más que el segmento verbal de esta acción total[2]. De manera todavía más fundamental, acción ritual y habla mítica, tomadas conjuntamente, designarían más allá de sí mismas un modelo, un arquetipo, que imitarían o repetirían; imitación gestual, repetición verbal no serían más que expresiones truncadas de una participación vivida en un Acto originario que sería el ejemplar común del rito y del mito. No cabe duda de que la fenomenología de la religión ha renovado profundamente el problema del mito al remontarse, de esa manera, a una estructura mítica que sería la matriz de todas las figuras y de todos los relatos determinados, propia de esta o aquella mitología, y al remitir a esta estructura mítica difusa las categorías fundamentales del mito: participación, relación con lo Sagrado, etc. Esta estructura mítica misma es la que vuelve a conducir a la diversidad de los mitos. ¿Cuál es, en efecto, el sentido último de esta estructura mítica? Ésta designaría, dicen, el íntimo acuerdo del hombre, del culto y del mito con la totalidad del ser; significaría asimismo una plenitud indivisible donde lo sobrenatural, lo natural y lo psicológico todavía no estarían escindidos. Pero *¿cómo* significa el mito esa plenitud? El hecho esencial es que esa intuición de un conjunto cósmico, del que no estaría separado el hombre, y esa plenitud indivisa, anterior a la escisión de lo sobrenatural, de lo natural y de lo humano, no son *datos*, sino simplemente *aspiraciones*. Sólo en intención restituye el mito cierta integridad; precisamente porque perdió esa integridad es por lo que el hombre la repite y la imita con el mito y el rito. El hombre primitivo ya es el hombre de la escisión. De ahí que el mito no pueda ser más que una restauración o una restitución intencional y, en ese sentido ya, simbólica. Esa separación entre lo vivido y lo intencional fue reconocida por todos los autores que atribuyeron al mito un papel biológico de defensa contra la angustia; si la fabulación es una respuesta al desamparo es porque el hombre del mito ya es conciencia desdichada[3];

2. «Debemos acostumbrarnos —dice Eliade— a disociar la noción de mito de la de habla, fábula, para relacionarla con las nociones de acción sagrada, de gesto significativo. Es mítico no sólo todo lo que se cuenta de algunos acontecimientos que ocurrieron y de algunos personajes que vivieron *in illo tempore*, sino, incluso, de todo cuanto se relaciona directa o indirectamente con semejantes acontecimientos y con personajes primordiales» (*Traité d'Histoire des Religions*, p. 355 [trad. cast., p. 582]).

3. No se puede sostener a la vez, como G. Gusdorf en *Mythe et Métaphysique*, Paris, 1953 [trad.cast. de N. Moreno, Nova, Buenos Aires, 1960], que el mito desempeña un papel de defensa vital (12- 21 [trad. cast., pp. 14-22) y que es «la forma

para él, la unidad, la conciliación y la reconciliación deben *decirse* y *obrarse*, precisamente porque no están *dadas*; la fabulación es originaria, coetánea de la estructura mítica, desde el momento en que la participación es significada antes que vivida. Ahora bien, al manifestar el carácter meramente simbólico de la relación del hombre con la totalidad perdida, el mito está, desde el origen, condenado a la escisión en múltiples ciclos. No existe, en efecto, ninguna significación que iguale aquello a lo que apunta; como ya lo sugirió el estudio de los símbolos primarios de la culpa, el símbolo simboliza siempre a partir de algo que desempeña el papel de análogo; la multiplicidad de los símbolos es la consecuencia inmediata de su servidumbre respecto a todo un material de análogos, cuyo conjunto es forzosamente limitado en extensión y en el que cada uno es asimismo limitado en comprensión. Lévi-Strauss insistió mucho en ese desfase inicial entre la limitación de la experiencia y la totalidad significada por el mito: «El Universo —escribe[4]— ha significado mucho antes de que se empezase a saber lo que significaba...; desde el principio, significó la totalidad de lo que la humanidad puede esperar conocer»; «el hombre dispone, desde su origen, de una totalidad del significante que le estorba mucho cuando se trata de asignárselo a un significado, dado como tal sin ser, no obstante, conocido». Esa totalidad, tan significada y tan poco vivida, no se torna disponible más que condensándose en unos seres y en unos objetos sagrados que se convierten en los signos privilegiados de ese significante total. De ahí, la diversificación original de los símbolos; en efecto, no existe en ninguna parte del mundo una civilización en la que se aspire, fuera de toda forma mítica o ritual definida, a ese exceso de significación. Lo sagrado toma una forma contingente precisamente porque es «flotante»; por eso, sólo se deja vislumbrar a través de la diversidad indefinida de las mitologías y de los rituales. El aspecto caótico y arbitrario del mundo de los mitos es, de esta manera, la contrapartida exacta de ese desfase entre la plenitud puramente simbólica y la finitud de la experiencia

espontánea del ser en el mundo». Todas las valoraciones excesivas de la conciencia mítica provienen de ese olvido de la distancia entre conciliación vivida y reconciliación anhelada. Si es cierto que «el hombre primitivo sigue siendo el hombre de la conciliación y de la reconciliación, el hombre de la plenitud» y que conserva la huella de «esa concordancia entre la realidad y el valor que la humanidad primitiva encontró sin dificultad en el mito», ya no se puede comprender por qué la conciencia mítica se entrega al relato, a la imagen y, de una manera general, al habla que significa.

4. Citado por G. Gusdorf, *op. cit.*. p. 45 [trad. cast., p. 46].

que le suministra al hombre «análogos» del significado. Entonces, se precisan relatos y ritos para consagrar el contorno de los signos de lo sagrado: lugares santos y objetos sagrados, épocas y fiestas constituyen otros tantos aspectos de esa contingencia que encontramos en el relato. Si se viviese la plenitud, estaría por doquier en el espacio y en el tiempo. Pero, como sólo se aspira a ella simbólicamente, requiere signos privilegiados y un discurso sobre esos signos: la heterogeneidad de éstos confirma, con sus emparejamientos contingentes, el significante total. De ahí que el mito tenga como función conservar los contornos finitos de esos signos que nos remiten, a su vez, a esa plenitud a la que el hombre aspira más de lo que la vive. Por eso, aunque las civilizaciones primitivas tengan en común más o menos la misma estructura mítica, esa estructura indiferenciada no existe en ninguna parte sin una diversidad de mitos: la polaridad de *la* estructura mítica y de *los* mitos es una secuela del carácter *simbólico* de la totalidad y de la plenitud que mitos y ritos repiten. Dado que se simboliza y no se vive, lo sagrado se escinde en múltiples mitos. Pero ¿por qué, al escindirse, el mito adopta la forma del relato? Lo que ahora hay que comprender es por qué el modelo ejemplar del que hacen partícipes el mito y el rito adopta, a su vez, el aire de un drama. Es, en efecto, porque el significado último de todo mito tiene, él mismo, forma de drama, por lo que los relatos en los que se fragmenta la conciencia mítica también están entretejidos de «acontecimientos» y de «personajes»; porque su paradigma es dramático, el mito tiene, a su vez, forma de acontecimiento y no se presenta nunca en la forma plástica del relato. Pero ¿por qué el mito-relato remite simbólicamente a un drama? Porque la conciencia mítica no sólo no vive la plenitud, sino que ni siquiera la designa más que al comienzo o al término de una *Historia* fundamental. La plenitud a la que simbólicamente aspira el mito se instaura, se pierde y se restaura peligrosa, dolorosamente. Por eso, no se da: no sólo porque es significada y no vivida, sino también porque es significada por medio de un combate. El mito, como por lo demás el rito, recibe de este drama originario la discursividad especial del relato. El carácter plástico, figurado, de acontecimiento del mito depende, pues, a la vez, de la necesidad de brindar signos contingentes de un Sagrado puramente simbólico y del carácter dramático del tiempo originario; así, el tiempo del mito se diversifica, desde el comienzo, por el drama originario. Los mitos relativos al origen y al fin del mal, que vamos a estudiar ahora, no constituyen más que un sector limitado de los mitos y sólo proporcionan una comprobación parcial de la hipóte-

sis de trabajo expuesta en esta introducción. Por lo menos nos brindan un acceso directo a la estructura originariamente dramática del mundo de los mitos. Recordamos los tres caracteres fundamentales que se les reconoció a los mitos del mal: la universalidad concreta conferida a la experiencia humana por medio de personajes ejemplares, la tensión de una historia ejemplar orientada desde un Comienzo hacia un Fin y, por último, la transición desde una naturaleza esencial hasta una historia alienada; estas tres funciones de los mitos del mal son tres aspectos de una misma estructura dramática. De ahí que la forma del relato no sea ni secundaria ni accidental, sino primitiva y esencial. El mito ejerce su función simbólica por medio, específicamente, del relato, porque lo que quiere decir ya es drama. Ese drama originario es el que abre y descubre el sentido oculto de la experiencia humana; al hacerlo, el mito que lo cuenta asume la función irreemplazable del relato.

Estas dos características del mito que acabamos de subrayar son fundamentales en nuestra investigación del mundo de la culpa. En primer lugar, el exceso de significación, el «significante flotante» que lo Sagrado constituye, confirma que la experiencia de la culpa, tal y como la describimos en la primera parte, mantiene relación o tensión, desde su origen, con una totalidad de sentido, con una significación global del universo; esa relación o esa tensión forman parte integrante de dicha experiencia; o, mejor, esa experiencia sólo subsiste en conexión con unos *símbolos* que vuelven a situar la culpa en una totalidad no percibida, no vivida, sino significada, apuntada, conjurada. El discurso de la confesión de los pecados no es, desde ese momento, más que un fragmento de un discurso más amplio que designa míticamente el origen y el fin de la culpa y la totalidad en la que surgió; arrancarle al símbolo la experiencia, lo vivido, es retirarle a esa experiencia aquello que culmina su sentido; ahora bien, es el mito como relato el que pone en contacto la experiencia presente de la culpa con la totalidad del sentido. Por otra parte, ese sentido total sobre el cual se destaca la culpa está vinculado, por la conciencia mítica, a un drama originario. Los símbolos fundamentales que impregnan la experiencia de la culpa son los símbolos del desamparo, de la lucha y de la victoria que, en aquellos tiempos, marcaron la instauración del mundo. Totalidad de sentido y drama cósmico son las dos claves que van a servirnos para abrir los mitos del Comienzo y del Fin.

3. *Para una «tipología» de los mitos del origen y del fin del mal*

Ahora bien, si, a través de las civilizaciones primitivas, la conciencia mítica se mantiene más o menos *parecida a sí misma* y si, por otra parte, las mitologías existen *en número ilimitado,* ¿cómo nos abriremos un camino entre lo Uno y lo Múltiple? ¿Cómo evitaremos perdernos ya sea en una vaga fenomenología de la conciencia mítica que, por doquier, encuentra «Maná» y, por doquier, repetición y participación, ya sea en una mitología comparada indefinidamente diversificada? Intentaremos seguir el consejo de Platón en el *Filebo*, cuando conmina a no imitar a los «erísticos» que dicen «demasiado aprisa uno y demasiado aprisa múltiple», sino a buscar siempre un número intermedio que «la multiplicidad realice en el intervalo entre el Infinito y el Uno»; respetar estos intermediarios, decía Platón, «es lo que distingue, en nuestras discusiones, el modo dialéctico del modo erístico». Esta «multiplicidad numerada», intermedia entre una conciencia mítica indiferenciada y las mitologías demasiado diferenciadas, hay que buscarla mediante una «tipología». Los «tipos» que proponemos son a la vez *aprioris*, que permiten ir al encuentro de la experiencia con una clave de lectura y orientarse en el laberinto de las mitologías del mal, y *aposterioris* continuamente corregidos y recompuestos al contacto con la experiencia. Me gustaría pensar, como Cl. Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos*[5], que las «figuras» que pueden realizar la imaginación fabuladora y la actividad institucional del hombre no son infinitas y que es posible elaborar, al menos a título de hipótesis de trabajo, una especie de morfología de estas principales figuras. Consideraremos aquí cuatro «tipos» míticos de representación relativos al origen y al fin del mal.

1. Según el primero, que denominamos el drama de la creación, el origen del mal es coextensivo al origen de las cosas; es el *«caos» contra el cual lucha el acto creador del dios.* La contrapartida de esta visión de las cosas es que *la salvación es idéntica a la creación misma*; el acto fundador del mundo es, al mismo tiempo, el acto liberador; lo comprobaremos en la estructura del culto que corresponde a ese «tipo» del origen y del fin del mal; el culto sólo puede ser una *repetición ritual* de los combates en el origen del mundo. La identidad del mal con el caos, así como la de la salvación con la creación nos han parecido constituir los dos rasgos fundamentales

5. [Trad. cast. de N. Bastard, Eudeba, Buenos Aires, 1970].

de este primer tipo. Los demás rasgos serán corolarios de esos rasgos predominantes.

2. Nos ha parecido que se cambiaba de tipo con la idea de una «caída» del hombre que surgió como un acontecimiento irracional dentro de una *creación acabada*; intentaremos demostrar, por lo tanto, que los dramas de creación *excluyen* la idea de una «caída» del hombre; el esbozo de una doctrina de la «caída» —si la hay— dentro de los dramas de creación es mantenida a raya por el conjunto de la interpretación y anuncia el paso a otro «tipo»; inversamente, la idea de una «caída» del hombre sólo adquiere toda su amplitud en una cosmología de la que se ha eliminado todo drama de creación. La contrapartida de un esquema de «caída» es que la salvación resulta una peripecia nueva en relación a la creación originaria; la salvación desarrolla una historia originaria y abierta sobre el fondo de una creación ya realizada y, en ese sentido, cerrada. Así, la escisión que, con el segundo tipo, se produce entre el acontecimiento irracional de la caída y el antiguo drama de la creación provoca una escisión paralela entre el tema de la salvación, que se torna eminentemente «histórico», y el tema de la creación, que queda relegado al rango de segundo plano «cosmológico» en relación al drama *temporal* desplegado en el primer plano del escenario del mundo. La salvación, entendida como el conjunto de las iniciativas de la divinidad y del creyente con vistas a eliminar el mal, aspira, en adelante, a un fin específico distinto del fin de la creación; ese fin específico, en torno al cual gravitan las representaciones «escatológicas», no puede identificarse tampoco con el fin de la creación, y se llega a esta extraña tensión entre dos representaciones: la de una creación cerrada, con el «descanso del séptimo día», y la de una tarea de salvación, todavía prorrogada, en espera del «último Día». La separación entre la problemática del mal y la problemática de la creación prosigue, todo el tiempo, a partir de la idea de una caída «acaecida» en una creación perfecta. Por lo tanto, el «acontecimiento» mismo de la caída carga con todo el peso de esta mítica, como la punta de una pirámide invertida.

3. Entre el mito del caos, propio del drama de creación, y el mito de la caída intercalamos un tipo intermedio que podemos denominar «*trágico*» porque logró, desde el primer momento, en la tragedia griega, la plenitud de su manifestación. Detrás de la visión trágica del hombre, buscaremos una teología implícita, quizá inconfesable: la teología trágica del dios que tienta, ciega, extravía. Entonces, la culpa parece muy indiscernible de la existencia misma del héroe trágico; éste no comete la falta, es culpable. ¿En qué

puede consistir, entonces, la salvación? No ya en la «remisión de los pecados»; ya que no cabe el perdón de una culpa inevitable. Sin embargo, hay una salvación trágica que consiste en una especie de liberación estética derivada del espectáculo mismo de lo trágico, interiorizada en la profundidad de la existencia y convertida en piedad para consigo mismo; semejante salvación hace que la libertad coincida con la necesidad comprendida. Entre el caos del drama de creación, la culpa inevitable del héroe trágico y la caída del hombre primitivo se entretejen unas complejas relaciones de exclusión y de inclusión que intentaremos comprender y retomar dentro de nosotros mismos; pero, incluso la relación de exclusión sobreviene en el interior de un espacio común, gracias al cual estos tres mitos poseen un destino solidario.

4. Totalmente al margen de esta tríada mítica, hay un mito solitario que ha tenido un destino considerable en nuestra cultura occidental, puesto que presidió, si no el nacimiento, sí, al menos, el crecimiento de la filosofía griega. Dicho mito, que denominaremos *el mito del alma exiliada,* se diferencia de todos los demás por el hecho de que escinde al hombre en *alma* y *cuerpo* y se concentra en el destino mismo del alma llegada de otra parte y extraviada aquí abajo, mientras que el trasfondo cosmogónico, incluso teogónico, de los otros mitos se desdibuja. Una de las bazas no menores de esta tipología será comprender por qué el mito del alma exiliada y el de la culpa de un hombre primitivo pudieron confundirse a veces y entremezclar sus influencias en un mito indistinto de la caída, siendo así que ambos mitos son profundamente heterogéneos y que las afinidades secretas del mito bíblico de caída le llevan más bien hacia el mito de caos y hacia el mito trágico que hacia el mito del alma exiliada. Así pues, la «tipología» no debe quedar encasillada en una labor de clasificación; esa estática ha de transformarse en una dinámica que tenga como tarea descubrir la vida latente de los mitos y el juego de sus afinidades secretas. Esta dinámica debe preparar una «recuperación» filosófica del mito.

Capítulo I

EL DRAMA DE CREACIÓN Y LA VISIÓN «RITUAL» DEL MUNDO

1. *El caos originario*

El primer «tipo» de mito del origen y del fin del mal lo ilustran, de una forma impresionante, los mitos teogónicos sumerio-acadios, cuya redacción, que ha llegado hasta nosotros, se remonta tal vez a principios del segundo milenio antes de nuestra era; estos mitos narran la victoria final del orden sobre el caos. La teogonía de Homero y, sobre todo, la de Hesíodo, pertenecen al mismo tipo, pero con un brillo menor, aparte de que no determinaron el conjunto de la visión del mundo de una forma tan radical como la epopeya babilónica.

Para ilustrar este «tipo» y encontrar su motivación decisiva, vamos a abordar, de entrada, el gran drama de creación denominado *Enuma elish* (según las dos primeras palabras del poema: «Cuando en lo alto...» *When on high*...)[1]. Este mito de creación presenta

1. P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, pp. 3-81; R. Labat, *Le Poème babylonien de la création*, Paris, 1935; Heidel, *The Babylonian Genesis and Old Testament Parallels*, Chicago, 1942, ²1951. La edición de referencia será, aquí, la de James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1950, ²1955, pp. 60-72 (reproducida parcialmente en *Anthology of Texts and Pictures*, 1958, pp. 31-39, e íntegramente en I. Mendelsohn, *Religions of the Ancient Near East, Sumero-Akkadian Religions Texts and Ugaritic Epics*, New York, 1955, pp. 17-47). Theodor H. Gaster intentó traducir y «contar de nuevo» esta «historia» en *The Oldest Stories in the World*, Boston, 1952, pp. 52-70. [En castellano, M. García Cordero, *La Biblia y el legado del antiguo Oriente*, BAC, Madrid, 1977, recoge una selección de estos textos.]

un primer rasgo notable: antes de contar la génesis del mundo, relata la génesis de lo divino; el nacimiento del mundo con su orden actual y la aparición del hombre, tal y como existe ahora, son el último acto de un drama que concierne a la generación de los dioses; este devenir de lo divino tiene un sentido considerable en el plano de los «tipos»[2]. Este mito, que parece el más ingenuo en la ejecución, el más tributario de los esquemas de la producción ficti-

2. Varios autores (Kramer, *Sumerian Mythology*, Philadelphia, 1944; Thorkild Jacobsen, en la obra colectiva publicada en colaboración con Frankfort, Wilson e Irwin, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, 1947) restauraron el trasfondo sumerio del mito acadio de creación que estudiamos aquí. Se desprende, de esta investigación, que la cuestión sobre el origen del orden es una cuestión relativamente tardía y que el orden mismo fue lo que se celebró en primer lugar; este orden se describió como un Estado cósmico o un Cosmos-Estado dentro del cual las fuerzas fundamentales del universo ocupan un rango determinado: arriba del todo, la autoridad, la majestad, el reino (Anu, el Cielo); luego, la fuerza, el poder ambiguo (Enlil, el Señor de la Tempestad), que tan pronto devasta como presta auxilio (él es —como veremos— quien vencerá al monstruoso poder de Tiamat en el poema acadio de la creación); después, la pasiva fertilidad de la Tierra-Madre; luego, la creatividad activa e ingeniosa (Enki, señor de la tierra, agua altanera y profunda de las fuentes). Sin duda hay que tener en mente esta visión del orden cuando se leen los mitos posteriores, en los que el dios Marduk será el héroe, y en los que se pone en cuestión el orden; pero el futuro mito teogónico y cosmogónico está en germen en los mitos más viejos; en primer lugar, la visión de la jerarquía cósmica comporta inicialmente un drama, aunque sólo fuese por el encuentro de esas fuerzas múltiples cuyo lugar respectivo está en movimiento; además, siempre ha habido sitio para los mitos de origen, aunque sólo fuese por lo que respecta a las divinidades secundarias: emparejamientos, luchas, decretos divinos ponen así en movimiento la jerarquía del cosmos; pero, sobre todo, la majestad, depositada en el poder del dios supremo, se desplaza de un dios a otro por delegación de la asamblea de los dioses; así se introduce cierto movimiento en el sistema; lo que explica que el sucesivo apogeo de las ciudades mesopotámicas se haya atribuido a la entronización de una serie de divinidades dentro de este marco elástico de la jerarquía divina; la entronización de Marduk, que está en el centro del mito que tomamos aquí como ejemplo del primer tipo, se inscribe en ese devenir de la realeza dentro del Panteón mesopotámico. De ahí que haya continuidad, y no contradicción, entre una visión donde el orden es primordial y otra, que vamos a analizar, donde el orden se conquista con mucha dificultad. É. Dhorme, en *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1945, propone, a su vez, una descripción de los «dioses del mundo» (pp. 20-52) que se amolda a las cuatro divisiones del espacio visible e invisible: cielo, tierra, aguas, infiernos, y deja, para el final de la obra, el estudio de los mitos cosmogónicos y heroicos (pp. 299-330). En cambio, en *La littérature babylonienne et assyrienne*, Paris, 1937, el estudio de la «literatura cosmogónica» (y del *Enuma Elish*, pp. 27-34) viene en primer término, antes de la literatura «mitológica», «épica», «lírica», «moral», etc. Se encontrará, por lo demás, en G. Contenau, *La civilisation d'Assur et de Babylone*, Paris, 1937, un punto de vista más arqueológico y sociológico (acerca del *Enuma Elish*, véanse pp. 77 ss.).

cia y de la producción sexuada y, por eso mismo, el más dependiente de la forma del «relato», anuncia tipológicamente las ontogénesis más sutiles de la filosofía moderna y, especialmente, las del idealismo alemán. De ahí que no haya que desviarse de la comprensión tipológica, por culpa de las explicaciones sociológicas más legítimas, aunque sea cierto que Babilonia expresó su supremacía política convirtiendo a Marduk, divinidad hasta entonces menor, en el héroe de la lucha cósmica. Esta explicación no agota el sentido del poema: aún queda por comprender el esquema épico mismo a través del cual se expresa esa supremacía política, así como la visión del mundo que se elabora mediante dicho esquema. En suma, lo que hay que interpretar es el modo «épico» de la ontogénesis, a saber, un modo de pensamiento según el cual el orden es último y no originario; la cosmología culmina la teogonía —esto es, el *decir* del mundo es el resultado de la *génesis* de lo divino—: ésta es la intención que hay que retomar y comprender «en» y «más allá» de las imágenes del mito.

Este primer rasgo exige otro: si lo divino se transformó, el caos es anterior al orden y el principio del mal es originario, coextensivo a la generación de lo divino. El orden sobrevino en lo divino mismo y sobrevino por la victoria de las fuerzas más recientes sobre las fuerzas más antiguas de la divinidad. Ese desorden anterior se representa, en nuestro poema, por medio de distintas figuras y distintos episodios: y, en primer lugar, Tiamat, la madre originaria —«la madre de todos» (I, 4)— que, con Apsu, el padre primordial, simboliza la mezcla inicial de la inmensidad de las aguas saladas con las aguas dulces. Pero el sentido de ese caos líquido está sobredeterminado y, en esa densidad del sentido, se constituye el mito de origen del mal. Pues Tiamat es algo más que esa inmensidad visible de las aguas: tiene el poder de engendrar; por lo demás, es capaz de designios, como los demás dioses. Según el relato, en efecto, los dioses más jóvenes turbaron la paz primitiva de la vieja pareja —«Perturbaron los sentidos de Tiamat, provocando alboroto en las mansiones celestiales» (I, 23-24)—, entonces, Apsu deseó destruirlos, y Mummu, su hijo y su visir, le propuso un plan —«Cuando Apsu lo hubo oído, se le iluminó el rostro, por el mal que meditaba contra los dioses, sus hijos» (I, 52)—. Pero mataron al viejo dios antes de que se pudiese realizar ese proyecto. Y, cuando Marduk fue creado —«fue engendrado un dios, el más poderoso y el más sabio»—, Tiamat, llena de cólera, dio a luz a unos monstruos —víbora, dragón, esfinge, gran león, perro loco, hombre-escorpión... (139-141)—. «Cuando Tiamat hubo acabado laborio-

samente su obra, se armó para el combate contra los dioses, sus vástagos; para vengar a Apsu, Tiamat obró con maldad» (II, 1-3).

Este salvaje relato evoca una terrible posibilidad: que el Origen de las cosas esté tan más allá del bien y del mal que engendre a la vez el principio tardío del orden —Marduk— y las figuras retrasadas de lo monstruoso, y que aquél tenga que destruirse y superarse, en tanto que origen ciego. Esta promoción de lo divino a expensas de la brutalidad original vuelve a encontrase en la mitología griega; la tragedia y la filosofía tendrán que luchar, de distintas formas, contra esta posibilidad.

¿Qué significa esta posibilidad, esta terrible posibilidad? Negativamente: que el hombre no es el origen del mal; el hombre halla el mal y lo continúa. La cuestión consistirá en saber si la confesión del hombre como pecador tendrá el poder de retomar totalmente el origen del mal en la voluntad mala de la que él mismo se acusa y cuyo autor reconoce ser. Positivamente: que el mal es tan viejo como el más viejo de los seres; que el mal es el pasado del ser; que es aquello que fue vencido por la instauración del mundo; que Dios es el porvenir del ser. La cuestión consistirá en saber si la confesión de Dios como santo tendrá el poder de excluir totalmente el origen del mal de la esfera de lo divino.

Las dos cuestiones se añaden: únicamente la confesión de la Santidad de Dios y la confesión del hombre como pecador podrían pretender exorcizar radicalmente esa posibilidad. Veremos hasta qué punto lo consiguen; pues, aparte de que el hombre quizá no sea capaz de llegar hasta el final de esta doble confesión, ésta, tal vez, sólo se mantenga en su sentido propio —más allá de cualquier reducción legalista y moralizante— conservando algo de la terrible epopeya del ser[3].

Pero todavía no hemos llegado hasta el final de esta investigación del mal originario: pues, una vez más, el desorden vence al desorden. El más joven de los dioses instaura el orden por medio de la violencia. Así, el principio del mal es designado dos veces: como el caos anterior al orden, como la lucha gracias a la cual se vence al caos. Por eso la teogonía es «épica»: el Enemigo originario es vencido por la Guerra y el Crimen.

3. A. Heidel, *op. cit.*, p. 127, insiste fuertemente en ese carácter subordinado de la historia de la creación en relación a la historia y a la entronización de Marduk. En contrapartida, Marduk, a diferencia de la violencia informe de Tiamat, es el origen de un mundo habitable, de un cosmos medido por los astros y el calendario, como en el *Timeo*, y, por último, es el autor del asentamiento humano. En el mismo sentido, véase É. Dhorme, *op. cit.*, p. 308.

En el poema babilónico, el primer crimen, el de Apsu masacrado mientras dormía, sirve de prólogo al combate decisivo en el que Marduk vence a Tiamat. Este combate, solemnemente preparado por la entronización de Marduk en la asamblea de los dioses, constituye verdaderamente el centro del poema[4]; en él, la creación del mundo sigue a la salvación de los dioses, amenazados por el desorden originario del que proceden —«Nuestra madre Tiamat, que nos engendró, nos ha maldecido. Ha formado una tropa y, desde entonces, ruge con furia» (III, 15)—. Los dioses necesitan confirmarse en la existencia —salvarse— por la victoria del Señor.

Cada vez que el cuarto día del Festival del Año Nuevo se recitaba el poema con gran solemnidad, se repetía ese peligroso advenimiento del orden, se celebraba esa llegada a la existencia del ser mismo de los dioses. Con todos los dioses que proclaman a Marduk como su Señor, exclaman los fieles: «Ve, siega la vida a Tiamat. Que los vientos lleven su sangre hasta las regiones desconocidas» (IV, 31-32). «El Señor, alzando entonces el Ciclón, su poderosa arma, subió en el carro de las tempestades, irresistible, terrorífico» (49-50)[5]. Marduk vence a Tiamat gracias a la violencia de los malos vientos que hunde en su cuerpo. Entonces nace el Cosmos: Tiamat es despedazada; de su cadáver repartido proceden las distintas partes del Cosmos (final de IV y V). Así, el gesto creador, que distingue, separa, mide y pone en orden, es indiscernible del gesto criminal que pone fin a la vida de los dioses más viejos, inseparable de un deicidio inherente a lo divino. Y el propio hombre[6] nace de un nuevo crimen; al jefe de los dioses rebeldes, se le declara culpable, se le juzga y se le mata; con su sangre, Ea crea al hombre, por consejo de Marduk; el hombre tiene ahora la tarea de servir y alimentar a los grandes dioses en lugar de los dioses vencidos; así, el hombre está hecho con la sangre de un dios asesinado, es decir,

4. A. Heidel, *op. cit.*, pp. 102-104.

5. Véase más abajo, capítulo V, 3. Léanse también las invectivas de Marduk contra Tiamat: «[Contra Anshar, rey de los dioses], concibes malvados designios (*thou seekest evil*), (contra) los dioses, mis padres, has reforzado tu maldad (*thou hast confirmed thy wickedness*)» (IV, 83-84); véase la traducción ritmada y rimada de este pasaje, hecha por Th. H. Gaster, *op. cit.*, pp. 62-63.

6. «Voy a amasar la sangre y haré que existan los huesos;
voy a suscitar un salvaje, cuyo nombre será Hombre;
(*Verily, Savage-man I will create*),
ciertamente, voy a crear al hombre-salvaje
para que se encargue del servicio de los dioses, de modo que éstos sean aplacados» (VI, 59).

con la vida de un dios, pero con una vida arrebatada por un crimen: «Con su sangre, [Ea] creó al género humano, le impuso el servicio de los dioses para librar [a éstos]» (VI, 33-34)[7].

Este papel de la violencia en el origen de lo divino mismo y, por consiguiente, en el origen del mundo y del hombre parece todavía más impresionante si se observa la filiación entre Enlil, dios sumerio tanto de la tempestad como del socorro, y Marduk. El gesto creador que separa la masa de las aguas superiores de la de las aguas inferiores, al modo de un fuerte viento que inflaría un espacio ordenado, un cielo sólido y una tierra habitable, entre las líquidas reservas, ese gesto es asimismo el gesto devastador de la Tempestad que, por lo demás, tiene su expresión en las grandes catástrofes históricas: los bárbaros que destruyeron Ur son la Tempestad y la Tempestad es Enlil.

> Enlil called the storm
> The people mourn...
>
> He summoned evil winds
> the people mourn...
>
> The storm ordered by Enlil in hate, the storm
> Which wears away the country,
> Covered Ur like a cloth, envelopped it like a linen sheet[8]

Ahora bien, gracias asimismo a la violencia de los vientos que hundió en su cuerpo a punto de devorarle, Marduk vence al poder de Tiamat —quizá al modo en que el viento reprime el amenazador poder de las aguas.

Pero los sumerios habían vislumbrado la ambigüedad de esta gran divinidad: Enlil siembra tan pronto el espanto («what has he planed against me in his holy mind! A net he spread: that is the net of an enemy»*) como la confianza («wise counselor of the people —counselor of gods on earth, judicious prince»*). En otro mito

7. Gaster, *op. cit.*, p. 69, relaciona este relato con el de los órficos, donde el hombre nace de las cenizas de los titanes fulminados. Volveremos sobre ello.

8. Trad. de Kramer, cit. por Jacobsen, *op. cit.*, pp. 141-142. [«Enlil invocó la tormenta / el pueblo lloró... / Él reunió los vientos maléficos / el pueblo lloró... / La tormenta invocada por Enlil en su odio, / la tormenta que arrasa el país, / cubrió Ur como una tela, y la envolvió como una sábana de lino».]

* [«¡Qué habrá planeado contra mí en su sagrada mente! Ha desplegado una red: que es la red de un enemigo.»]

* [«sabio consejero del pueblo, consejero de los dioses en la tierra, príncipe juicioso.»]

sumerio, el mito de Enlil y de Ninhil, se ve a Enlil en postura de violación; aunque la violación no tenga, en la moral babilónica, el sentido de un agravio cometido contra la mujer, confirma la naturaleza contradictoria de Enlil.

¿Se nos dirá acaso que la conciencia babilónica no identificó con el mal el poder del caos, representado por Tiamat, por la lucha entre los dioses, por toda esa serie de deicidios, por la victoria misma de Marduk, y que, por consiguiente, no tenemos derecho a utilizar estos mitos de origen en el marco de una génesis del mal?

Es cierto que ni los babilonios ni, menos aún, los sumerios concibieron la idea de unos dioses *culpables*; sin embargo, nombraron el «mal» al nombrar a los dioses, sus astucias, sus complots, sus violencias:

> Cuando Apsu oyó esto [el consejo de su visir de que asesinase a sus hijos], se le iluminó el rostro, por el mal que meditaba contra los dioses, sus hijos (I, 51-52).
> Para vengar a Apsu, Tiamat hizo [este] mal (II, 3).
> «Pero, al dios que concibió el mal, ¡arráncale la vida!» (IV, 18),

dicen los dioses que entregan el poder a Marduk, su vengador.

Las intenciones y las acciones que los mitógrafos atribuyen a los dioses son las mismas que el hombre reconoce, por sí mismo, como un mal y de las que se arrepiente el penitente. En el transcurso de la lucha que enfrenta a Marduk con Tiamat, aquél aparece como potencia bruta, tan poco ética como la cólera de Tiamat. Marduk representa la identidad de la creación y de la destrucción; en el momento de la entronización de Marduk por los dioses, antes del combate decisivo con Tiamat, todos exclaman:

> Que tu destino, Señor, iguale al de los dioses,
> Ordena la aniquilación o la creación, y ¡que así sea! (IV, 22-23).

Veremos qué violencia humana se justifica así con la violencia originaria; la creación es una victoria sobre un Enemigo más viejo que el creador; ese Enemigo, inmanente a lo divino, tendrá su representación histórica en todos los enemigos que el rey, servidor del dios, tendrá a su vez la misión de destruir; de esta manera, la Violencia está inscrita en el origen de las cosas, en el principio que instaura destruyendo.

Si nuestra interpretación del «tipo» que preside el mito babilónico de creación es exacta, la contraprueba nos la debe proporcio-

nar el análisis de los supuestos mitos de caída dentro de la mitología sumeria y acadia. El «tipo» de la violencia originaria excluye, en efecto, el «tipo» de la caída, es decir, en el sentido preciso del término, de una degradación del orden, distinta de su instauración, y, en términos míticos, «posterior» a la creación.

Ahora bien, en un primer momento, se creyó reconocer, en la literatura babilónica, la primera expresión de lo que, más tarde, sería el relato bíblico del paraíso y de la caída[9]. El viejo mito sumerio, retraducido, reinterpretado, desmembrado en varios fragmentos, vinculado hoy en día con el «ciclo de Enki y Ninhursag», describe, en efecto, una tierra de felicidad, «pura», «limpia» y «brillante», donde no reinan ni la muerte, ni la enfermedad, ni la lucha a muerte entre las fieras. El dios de las aguas engendra una serie de divinidades nacidas de su esposa, la madre de la tierra, después de su hija, luego de su nieta, hasta que su esposa, al sustraer su simiente en el momento en que éste abraza a su biznieta, hace brotar de aquélla ocho plantas. Pero, antes de que la diosa las haya nombrado, Enki las arranca y se las come: la diosa le maldice con estas palabras: «Until he is dead, I shall not look upon him with the eye of life»* (verso 219). Esta maldición torna al dios débil y enfermo. Por último, el zorro reconcilia a los dioses y la diosa cura los ocho males de Enki creando, para cada órgano enfermo, un dios apropiado. Si bien es cierto que las imágenes del paraíso bíblico ya están formadas en este poema cuyos versos 1-30 le han valido inmerecidamente el título de «mito de paraíso», no se puede reconocer, en el episodio de Enki comiéndose las ocho plantas, el esquema de la caída; pues se las come, precisamente, para conocer su «corazón» y nombrarlas de acuerdo con su verdadera naturaleza: «of the plants, [Enki] decreed their fate, knew their heart»** (verso 217). Y la consecuencia no es la entrada del mal en el mundo, sino el destierro a las tinieblas del poder de las aguas; se trata, pues, todavía de un fragmento de teogonía, que gravita en torno a las fuerzas del

9. Langdon, *Le Poème sumérien du Paradis, du Déluge et de la Chute*, 1915 (trad. fr. de Ch. Virolleaud, Paris, 1919). Véase la crítica de P. Dhorme en *Revue Biblique* (1921), pp. 309-312; Kramer, *Sumerian Mythology*, pp. 54-59; Contenau, *Le Déluge babylonien*, nueva ed., 1951, pp. 50-54. Puede encontrarse una nueva traducción de S. N. Kramer que comporta una interpretación totalmente distinta de este difícil texto sumerio, en Pritchard, *op. cit.*, pp. 37-41, y en Mendelsohn, *op. cit.*, pp. 3-11.

* [«Hasta que esté muerto, no le miraré con el ojo de la vida.»]

** [«de las plantas decretó [Enki] el destino, conoció su corazón.»]

cosmos, la tierra y el agua, y no de un acontecimiento relativo a la aparición del mal humano[10].

En cuanto al Diluvio, tanto babilónico como sumerio, no se podría decir que los relatos que conservamos[11] de él hagan hincapié en una falta de los hombres cuyo castigo sería la catástrofe cósmica. Es precisamente aquí donde mejor se puede ver de qué modo imágenes semejantes pueden pertenecer a tipos distintos: en el momento en que el mito bíblico parece más cercano a una fuente babilónica —tanto si esa fuente es precisamente uno de los relatos que conocemos como si es una tradición todavía más primitiva[12]—, las imágenes que parece retomar en su fuente babilónica se ven afectadas por un nuevo signo que reciben de la intención general del tipo de la caída: el diluvio clausura una larga serie de relatos (Abel y Caín, la torre de Babel, etc.) destinados a ilustrar la creciente maldad de los hombres. Nada semejante hay en nuestras fuentes babilónicas: el mismo material de imágenes sirve de base para una visión de las cosas radicalmente distinta: el diluvio se sumerge una vez más en la teogonía y en su violencia originaria.

El relato babilónico del Diluvio[13] se inserta en la epopeya de Gilgamesh (más adelante volveremos sobre el sentido de la Odisea

10. Según Kramer, se trataría de una explicación relativa a los orígenes de la vegetación. G. Contenau ve, en el tema central, una «boda sagrada», viejo rito de fertilidad, que garantiza la vida sobre esta tierra.

11. P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, pp. 100-120; R. Campbell Thompson, *The Epic of Gilgamesh*, Oxford, 1938; G. Contenau, *Le Déluge babylonien, Ishtar aux enfers, la Tour de Babel*, Paris, 1941, nueva ed., 1952 (la preocupación arqueológica del autor se expresa en su afán por distinguir las diferentes capas del relato); textos pp. 90-121. Véase la edición crítica de Pritchard, *op. cit.*: para el mito sumerio, pp. 42-52 (trad. de A. S. Kramer); para el mito acadio incluido en la epopeya de Gilgamesh, pp. 72-99 (trad. de E. A. Speiser) (reproducido en la *Anthologie*, cit., pp. 65-75, y en la edición de Mendelsohn, pp. 100-109). Puede verse en A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago, 1945, la tablilla XI, pp. 80-93, y *The Atrahasis Epic*, pp. 106-116. [En castellano, puede consultarse la edición de Joaquín Sanmartín *El que vio lo más hondo. Epopeya de Gilgameš, Rey de Uruk* (de próxima publicación en Trotta), que recoge los originales cuneiformes en todo su contexto literario y da razón de su evolución. Las traducciones españolas a pie de página de los textos citados de la *Epopeya*, se han tomado de esta edición (*N. del E.* español).]

12. G. Contenau, *op. cit.*, pp. 110-112.

13. El relato sumerio, el más antiguo que poseemos (Pritchard, *op. cit.*, trad. Kramer, G. Contenau, *op. cit.*, pp. 100-101), está demasiado mutilado para que podamos interpretarlo con seguridad; concretamente, muestra una laguna en el momento en que los dioses toman la decisión de destruir a la humanidad: se oyen las

babilónica y comprenderemos mejor, entonces, lo bien que le va ese contexto épico a ese relato del diluvio que se incluyó en él tardíamente). El motivo del diluvio sigue resultando oscuro: «Los dioses, los grandes dioses, decidieron en su corazón producir el diluvio»[14]; «Now their hearts prompted the great gods to bring a deluge»[15]. ¿Capricho divino? Así parece. Ahora, en lo más fuerte de la catástrofe, los dioses se vuelven locos: en los cielos los dioses sienten miedo del diluvio, huyen, suben al cielo del dios Anu; los dioses se tumban como perros, se echan... La diosa Ishtar se pone a gritar como una mujer de parto, la soberana de los dioses, de hermosa voz, lanza gritos:

> Que se torne barro ese día
> en que proferí malvadas palabras (*because I bespoke evil*)
> en la asamblea de los dioses:
> ¿Por qué pronuncié malvadas palabras en la asamblea de los dioses?
> ¿Por qué decreté el asalto para desgracia de mis gentes?
> ¿He sido yo, verdaderamente, quien ha engendrado a las gentes
> para que, como pececitos, llenen el mar?

El diluvio se le atribuye incluso expresamente a Enlil, en quien reconocimos ya la Violencia originaria; el diluvio es la Tormenta que, en lugar de separar las aguas como en el acto creador, devuelve todas las cosas al caos primitivo, como en pleno furor de descreación. En efecto, el Noé babilónico, Un-napishti (o Utnapishtim) (es decir, «día de vida»), héroe acadio sucesor del Zinsuddu o Zinsudra sumerio (es decir, «prolongado día de vida»[16]), una vez salvado de las aguas, ofrece un sacrificio agradable a los dioses:

> Los dioses percibieron el olor,
> los dioses percibieron el buen olor,
> los dioses como moscas,
> se agruparon encima del oficiante sacrificial.

lamentaciones de Ninlu, la diosa del nacimiento, y Enki, dios de la sabiduría y amigo del hombre, se las arregla para salvar a su protegido Zinsudra, el Noé sumerio: es verdad que éste aparece como un rey piadoso y temeroso de Dios; pero nada indica que sea salvado por otra razón distinta de la misma arbitrariedad divina que la que provocó el diluvio; después del diluvio, recibe «la vida como un dios» y «el soplo eterno»; es transferido a Dilmun, «lugar por donde sale el sol»; el final está destruido.

14. Según la trad. del P. Dhorme, adaptada por G. Contenau.

15. Trad. de E. Speiser, en Pritchard, *op. cit.* [«... mandar el Diluvio fue un antojo suyo, de los Grandes Dioses» (J. Sanmartín, trad. cit.).]

16. G. Contenau, *op. cit.*, p. 71.

Pero Ishtar quiere excluir a Enlil:

> Pues Enlil, sin reflexionar (*unreasoning*),
> desencadenó el diluvio,
> y a mis gentes las condenó a la destrucción.

Y Enlil está furioso de que haya escapado un mortal:

> ¿Alguien vivo ha escapado?
> ¡ni un solo hombre debe escapar a esta destrucción!
> (*Has any of the mortals escaped?*
> *no man has to live through the destruction*).

Ishtar le reprende duramente:

> ¿Cómo, cómo sin reflexionar (*unreasoning*)
> pudiste desencadenar el diluvio?
> Al pecador, abrúmale por su culpa;
> al culpable, abrúmale por su crimen
> (*on the sinner lay his sin,*
> *on the transgressor lay his transgression*).
> Pero libéralo antes de que sea aniquilado;
> retira tu mano antes de que sea aniquilado.

Ciertamente, se puede ver aquí una alusión al pecado de los hombres; pero, precisamente, el diluvio no está vinculado a la culpa del hombre, puesto que procede de un exceso de cólera de un dios que, en lugar de enviar el diluvio, podría haber advertido a los hombres con unas calamidades a la medida de sus faltas. Y Enlil se arrepiente, bendice a Un-napishti (Utnapishtim) y le confiere la inmortalidad; el diluvio no es la demostración de que la muerte es el salario del pecado, y a Un-napishti (Utnapishtim) no «le salva la gracia».

Es cierto que el *Poema de Atrahsis* es más explícito en lo que concierne al motivo del diluvio:

> El país se tornó amplio, los hombres se multiplicaron,
> el país se saturó con ellos como si fuese ganado;
> a Enlil le molestó ese agrupamiento.
> Oyó el ruido que hacían
> y dijo a los grandes dioses:
> El ruido que hace la humanidad se ha vuelto excesivo,
> su estruendo torna el sueño imposible.

Como se ve, ningún motivo ético apunta aquí, incluso en el

momento en que se invoca una responsabilidad de los hombres: pero ¡la santidad de Dios no es la ofendida!

Por último, el episodio del diluvio sigue atrapado en el caos divino; un lugar del Dios único y santo del Génesis, frente al desorden humano, un enfrentamiento entre dioses que hacen recaer la responsabilidad unos en otros, tiemblan como perros y se lanzan como moscas sobre el sacrificio del viejo Sabio. El tema de la culpa humana, que la epopeya de Atrahasis presiente y que la epopeya acadia está a punto de evocar hacia el final, en los reproches de Ea, queda en cierto modo enmascarada, obstruida, por la estructura dominante del mito. Hay que reconocer que el mismo fondo folclórico vehicula dos teologías diferentes[17].

La inserción de este mito en la famosa *Epopeya de Gilgamesh* confirma una vez más[18] que la intención de este mito no era ilustrar la maldad de los hombres. La búsqueda de Gilgamesh no tiene nada que ver con el pecado, sino sólo con la muerte, totalmente despojada de sentido ético, y con el deseo de inmortalidad.

Gilgamesh es la epopeya de lo «humano, demasiado humano»; es la búsqueda de la inmortalidad que revela la mortalidad como destino[19]. El mal es la muerte. Su espanto está representado, ya antes de la dolorosa experiencia de la muerte del amigo, de la muerte en segunda persona, por el monstruo Huwawa que el dios situó en el corazón del bosque de cedros para espanto de los morta-

17. Heidel, *op. cit.*, vuelve a situar la diferencia de móvil entre el diluvio babilónico y el diluvio bíblico entre las múltiples diferencias que muestran una divergencia en la intención y contrapone enérgicamente el «capricho» de los dioses babilónicos a la «santidad» del dios bíblico, así como el «pesar» de los primeros al «arrepentimiento» del segundo. G. Contenau, menos sensible a la diferencia tipológica, escribe: «todas las civilizaciones que han conservado el recuerdo del diluvio ven en él, por parte de la divinidad, el castigo de una culpa cometida por los hombres; lo mismo ocurrió probablemente con el diluvio babilónico; pero carecemos todavía del relato de esa culpa; se ve que los dioses están descontentos con la humanidad, pero se desconoce la razón. Hace unos veinte años, sin embargo, se creyó tener la explicación de esto» (*op. cit.*, p. 50).

18. P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, pp. 182-325; G. Contenau, *L'Epopée de Gilgamesh, poème babylonien*, Paris, 1939; A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*, Chicago, 1945. Nuestro texto sigue la traducción editada por Pritchard, *op. cit.*: fragmentos sumerios, pp. 42-52; redacción acadia, pp. 72-99, reproducida en la *Anthology* del mismo editor (excepto la tablilla XII), pp. 40-75, y en *The Oldest Stories in the World*, en la compilación de I. Mendelsohn, pp. 47-115. Th. H. Gaster vuelve a contar esas aventuras en *The Oldest Stories in the World*, pp. 21-51; É. Dhorme las comenta en la *Littérature babylonienne et assyrienne*, Paris, 1937, pp. 51-73.

les. Los dos amigos tienen que destruirlo para conjurar su propia debilidad:

> Let us, me and thee, slay him,
> that all evil from the land we may banish * (II, iii, 5).

> Huwawa, his roaring is the flood-storm,
> His mouth is fire, his breath is death** (II, iii, 20).

Y Gilgamesh ya presiente el secreto que tendrá que convertir en la razón de su vida mortal:

> Who, my friend, is superior to death?
> Only the gods live forever under the sun.
> As for mankind, numbered are their days;
> Whatever they achieve is but the wind!*** (III, iv, 5-8.)

Aquí la epopeya se torna indiscernible de la elegía del tiempo mortal.

Es cierto que Gilgamesh y su compañero matan al gigante del bosque, así como al «toro del cielo», enviado contra ellos por haber maldecido a los dioses. Pero ese crimen no tiene ningún sentido de culpa; hay que interpretarlo asimismo en la perspectiva del deseo de eternidad; significa que el deseo del hombre es compartir la inmortalidad de los dioses; los celos de los dioses son los que convierten este deseo de inmortalidad en la transgresión de un límite, representada por la destrucción del gigante y del toro del cielo. Los dioses se dicen unos a otros:

19. No parece que se pueda relacionar, con el mito órfico de la doble descendencia —divina y titánica— del hombre, la descripción que hace de Gilgamesh el hombre-escorpión, que guarda el acceso al retiro del Noé babilónico: «He who has come to us - his body is the flesh of the gods» [«¡Ése que nos ha llegado / carne de dioses es su cuerpo!»], a lo que la mujer del monstruo responde como un eco: «Two-thirds of him is god, one-third of him is human» [«¡Dos tercios suyos son dios; un tercio suyo, hombre!»] (IX, ii, 14 y 16). Aparte del tono irónico, este rasgo explica el carácter heroico de la tarea, pero no garantiza su éxito. J. Bottéro (*La religion babylonienne*, Paris, 1952, p. 85) vio muy bien esta diferencia entre el mito órfico y el mito babilónico del hombre creado con la sangre de un dios.

* [«¡Vayamos a matarlo, / que de su poder no quede ni rastro!»]

** [«Huwawa, ¡sus alaridos son el diluvio; / su boca, fuego; su aliento, muerte!»]

*** [«¿Quien, amigo mío, puede subir al cielo? / ¡Sólo los dioses moran con Shamas para siempre! / ¡Pero la humanidad tiene contados sus días, / haga lo que haga no es más que aire!»]

Because the Bull of Heaven they have slain, and Huwatva
They have slain, therefore —said Anu— the one of them
Who stripped the mountains of the cedar
[Must die]* (VII, 6-9)

Entonces es cuando Gilgamesh tiene la primera y la única experiencia de la muerte que le es dado tener al hombre, la de la muerte del amigo:

Hear me, o elders, [and give ear] unto me!
It is for Enkidu, my [friend], that I weep,
Moaning bitterly like a wailing woman...** (VIII, ii, 2 ss.)

Y asimismo:

When I die, shall I not be like Enkidu?
Woe has entered my belly.
Fearig death, I roam over the steppe [...]*** (IX, i, 3-6)[20].

En el marco de esa búsqueda apasionada y vana, radicalmente ajena a la problemática de la culpa, se sitúa el viaje al país de Utnapishtim, el Noé acadio:

Abouth death and life [I wish to ask him]**** (IX, iii, 5)

Pero, antes incluso del encuentro, se le advierte con varios signos terribles:

* [«—¡A ver! esos que han matado al Toro del Cielo / y que han matado tambien a Huwawa, / que guardaba las montañas forradas de cedro! / —y añadía Anu— / ¡Que [muera uno] de los dos!»]

** [« ¡... oídme, ancianos [de Uruk], oídme bien! / ¡Voy a llorar por Enkidu, mi amigo; / como una plañidera gemiré con amargura!»]

*** [«¿Voy a morir también yo? ¿Y a ser lo mismo que Enkidu? / La angustia penetró en mis entrañas; / A la muerte temí, y voy errante por la estepa.»]

20. En ningún otro lugar está la epopeya tan cerca de la tragedia: Enlil ha decidido la muerte del amigo y la diosa Shamash exclama: «Was it not my command - That they slew the Bull of Heaven and Huwawa? Shall now innocent Endiku die?» [«¿No han matado por orden mía al Toro del Cielo y lo mismo a Huwawa? ¿Y tiene que morir ahora el inocente Enkidu?»] (VII, 12 ss.). Sin embargo, el tema trágico no está completo: falta la ceguera del hombre producida por el dios; aquí, el juego de la inocencia y de la culpa permanece prisionero del conflicto teogónico.

**** [«Por la muerte y la vida (quiero preguntarle).»]

> Never was there, Gilgamesh, [a mortal who could achieve that]* (IX, iii, 8).

dijo el hombre-escorpión. Y Shamash:

> Gilgamesh, wither rovest thou?
> the life that pursuest thou shalt not find** (X, i, 8).

Y Siduri, la tabernera que vive «en el seno del mar», repite la letanía:

> The life thou pursuest thou shalt not find.
> When the gods created mankind,
> Death for mankind they set aside,
> Life in their own hands retaining*** (X, iii, 1-5)

El consejo que le da es el del Eclesiastés: alégrate, festeja y baila:

> Let thy spouse delight in thy bosom!
> For this is the task of [mankind]! **** (X, iii, 13-14)

Utnapishtim no será más que el testigo de una inmortalidad excepcional, incomunicable, que torna más dolorosa, más absurda la búsqueda de Gilgamesh[21]. El héroe doliente está separado del héroe dichoso por el abismo del sueño (XI, iv, 200 ss.); y ese sueño también anuncia la muerte (233-234). Para Gilgamesh, sólo hay un camino, el Retorno, el retorno a la finitud, a la ciudad de Uruk, al quehacer y a la preocupación.

A falta de la inmortalidad, ¿traerá al menos del país de la dicha la planta cuyo nombre es: «Man becomes Youth in Old Age» [El anciano rejuvenece]? (*ibid.*, 282). Pero incluso esto se le niega por una suprema ironía de la suerte: mientras se baña, una serpiente le roba la planta de la juventud antes de haberla podido probar él

* [«No hubo jamás, Gilgamesh, nadie que del monte el puerto (pasara)...»]

** [«Gilgamesh, ¿hacia dónde corres? / La vida que buscas no la vas a encontrar.»]

*** [«La vida que buscas no la vas a encontrar. / Cuando los dioses crearon la humanidad / le asignaron la muerte a la humanidad / y se guardaron la vida en sus manos.»]

**** [«i... que tu mujer goce sin cesar en tu seno! / Tal es la suerte (...) el que vive...»]

21. Heldel, *op. cit.*, pp. 10-13: dado que la inmortalidad del Noé babilónico es inaccesible, sólo queda el estilo epicúreo preconizado por la tabernera o el arduo oficio de vivir al que retorna el héroe.

mismo. Como se ve, esta planta no tiene nada que ver con el fruto prohibido[22]; este símbolo pertenece al mismo ciclo que el asesinato de Huwawa y del Toro del cielo, y que el encuentro mismo con el santo inmortal: se trata del último símbolo de la Decepción y, en absoluto, del de la Culpa. También en el Génesis, al hombre le es arrebatado el fruto del árbol de la vida, pero es debido al otro árbol, el del conocimiento del bien y del mal, el cual pertenece a un «tipo» distinto que el ciclo babilónico. En la epopeya de Gilgamesh, el Fracaso es un destino sin significación ética y resulta ajeno a cualquier idea de caída; la muerte, en la que culmina el Fracaso del hombre, representa la diferencia originaria entre los hombres y los dioses.

Me parece, pues, que la ausencia de un verdadero mito de caída en la cultura sumerio-babilónica es la contrapartida de la visión del mundo que desarrollan sus mitos de creación. Allí donde el mal es originario y está originariamente implicado en el devenir mismo de los dioses, el problema que podría resolver un mito de caída se encuentra ya resuelto; por eso, no hay lugar para un mito de caída junto a semejante mito de creación; el problema del mal está resuelto desde el comienzo e incluso, como se ha visto, antes del comienzo: antes de la creación del hombre, antes de la creación del mundo, antes incluso del nacimiento del dios que instaura el orden.

2. *La repetición ritual de la creación y la figura del Rey*

Si el mal es coextensivo al origen de las cosas, en calidad de caos primitivo y de lucha teogónica, de ahí ha de resultar que la eliminación del mal y de los malvados pertenece al acto creador como tal. En este «tipo» no hay una problemática de la salvación distinta de la problemática de la creación; no hay una historia de la salvación distinta del drama de creación.

Por consiguiente, todo drama, toda lucha histórica, deben conectarse con el drama de creación mediante un vínculo de *repetición* de tipo «cultual-ritual». Tratemos de comprender poco a poco esta repetición de la fundación del mundo y sus implicaciones en todas las esferas de la existencia humana, desde el culto hasta la política. Ahí es, en efecto, donde encontramos el tipo *de hombre*

22. A pesar de lo que dice Dhorme, *op. cit.*, p. 69: «Lo mismo que en el Edén, la serpiente es la que le arrebata al hombre el don de la vida inmortal [...] Sólo la serpiente se aprovecha de las tribulaciones del héroe».

que corresponde a esa visión de la lucha teogónica y donde mostraremos el equivalente de lo que es la soteriología para otros tipos míticos.

Se dijo, demasiado deprisa, que la repetición cultual-ritual excluye el tiempo y la historia; sólo excluye una historicidad de tipo contingente, vinculada, como veremos, a la interpretación del mal que «entraría en el mundo» mediante un acto contingente. La visión «cultual-ritual» de la existencia humana desarrolla una historia específica vinculada al culto —y, por consiguiente, a la repetición del drama de creación— a través del Rey. Dado que está en la articulación de los dioses y los hombres, la realeza es la figura que vincula la historia con el culto, así como el culto está, a su vez, vinculado con el drama teogónico. Basándonos en los trabajos contemporáneos dedicados al «carácter religioso de la realeza asirio-babilónica»[23], intentaremos mostrar qué relaciones de conveniencia existen entre este tipo de historia y el tipo de mal que estudiaremos aquí.

La primera entrada del drama de creación en la Historia de los hombres es el culto y el conjunto de las prácticas rituales que abarcan todas las actividades humanas[24]; ahora bien, el culto ya es una especie de acción, no sólo una repetición ficticia, sino una renovación del drama por participación activa. Los hombres, dice el mito de creación[25], fueron creados para el servicio de los dioses, para el cual los dioses fundaron Babilonia, su templo y su culto; cuando ese servicio se presta al dios instaurador del orden y cuando evoca precisamente dicho atributo, aquél implica la reactivación efectiva del drama de creación. Es conocida la extensión de la Fiesta del Año Nuevo en Babilonia[26]: todo un pueblo, en presencia de los dioses reunidos en efigie, repite la batalla originaria donde se conquistó el orden del mundo y revive las emociones fundamentales del *Poema,* la angustia cósmica, la exaltación de la lucha, el júbilo

23. R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939; H. Franforkt, *La royauté et les dieux*, Paris, 1951 [trad. cast. de B. Garrigues Carnicer, Alianza, Madrid, 1998]; Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near-East*, Uppsala, 1943; Th. Jacobsen, «Mesopotamia», en *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago, 1946.

24. Sobre el culto, véase E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 220-257.

25. *Poème de la création*, VI, 49-70.

26. Frankfort, *op. cit.*, 401-425 [trad. cast. pp. 333-359]; Labat, *op. cit.*, pp. 167-176; Engnell, *op. cit.*, p. 33.

del triunfo. Por el «conducto» de la Fiesta, el pueblo coloca su existencia entera bajo el signo del drama de creación. El vínculo con el *Poema* se recuerda cuando éste se recita el cuarto día. La dramatización del Poema con el rito de la Fiesta se amplifica, además, mediante la identificación de Marduk con Tammuz, el dios que muere y renace; a la manera del dios popular, el dios nacional se pierde y es retenido como prisionero en la «montaña»; el pueblo, sumido en el desconcierto, lo llora como a un dios doliente y moribundo. Se trata a la vez de la muerte de un dios y de la vuelta de la creación al caos: el pueblo «desciende» hacia el dios prisionero; después, el dios resucita con ayuda del ritual: se libera y se desata a Marduk; se repite su entronización y el pueblo participa en su liberación con la gran procesión que marca la cercanía del punto culminante de la Fiesta. La procesión, en efecto, simboliza la marcha de Marduk al encuentro de los poderes hostiles; el banquete de los dioses celebra la victoria sobre el caos; la boda sagrada, por último, reanima todas las fuerzas vivas en la naturaleza y entre los hombres. Gracias a esta fusión con la liturgia de la vegetación, el mito épico se recarga con toda la simbólica que la degeneración y la renovación periódica de la vida natural[27] le proponen al hombre; en contrapartida, el rito agrario se inserta en una epopeya cósmica susceptible de prolongaciones, no sólo por parte de la naturaleza, sino por parte de la historia y del destino político de los hombres.

Esta incidencia sobre los hombres se hace manifiesta no sólo por el papel que desempeñan las expiaciones, las oraciones de sosiego, los sacrificios durante toda la Fiesta, sino por las dos ceremonias de «determinación del destino»: la primera, después de la liberación de Marduk, para proclamar que los hombres son los esclavos de los dioses; la segunda, al final del Ritual, para que la Renovación de la sociedad coincida con el rejuvenecimiento de la naturaleza: de este modo, el orden cósmico es también el juicio de los hombres.

Pero la transición del drama cósmico a la historia se hace, sobre todo, gracias al papel del Rey en la Fiesta; éste es a la vez el gran penitente, en el que se resume el servicio a los dioses y la personi-

27. Engnell muestra muy bien cómo la fusión del dios supremo y del dios de la fertilidad se realiza fácilmente a partir de una y otra función, sin que haya lugar para suponer una transposición del tema agrario al tema de soberanía por medio del rey; por el contrario, la figura del rey es la que se beneficia de esa mutua intrusión de los dos epítetos «divinos» (*op. cit.*, pp. 18-23). En el mismo sentido, dice Frankfort: «la recitación de las victorias de los dioses sobre el caos al comienzo de los tiempos favorece mágicamente la renovación azarosa y fundamental de la vida natural en el presente» (*op. cit.*, p. 402 [trad. cast. p. 334]).

ficación del dios atado y liberado; en el quinto día de la Fiesta, el rey, privado de sus emblemas, es abofeteado por el sacerdote; hace una declaración de inocencia; el sacerdote le dirige las palabras de sosiego, le reviste con sus insignias, le pega de nuevo para que se le salten las lágrimas que serían el signo de la benevolencia del dios; el rey, así reinvestido, puede desempeñar el papel de oficiante en la gran ceremonia de la renovación. Esta escena de humillación es una especie de declaración que asocia la precariedad de su realeza al cautiverio del dios moribundo y fundamenta la renovación de su soberanía en la victoria del dios liberado.

Esta participación del rey en la Fiesta es el resumen de todos los lazos que vinculan lo humano con lo divino, lo político con lo cósmico, la historia con el culto. Se puede decir, de verdad, que el rey es el Hombre. Un proverbio asirio dice: «La sombra del dios es el Hombre y la sombra del Hombre son los (otros) hombres: el Hombre es el rey que es como el espejo del dios»[28].

Así, el pensamiento babilónico realiza el paso del drama cósmico a la historia de los hombres por medio de una teología de la soberanía y de la figura del Rey: destacaremos su incidencia en la concepción de la violencia y de su papel en la historia.

Esta teología de la soberanía tiene unas profundas raíces en la teogonía. El dios, en efecto, es Rey; es el amo y el dueño del suelo; el Cosmos entero se concibe como un Estado[29]. Así, en la propia

28. Labat, *op. cit.*, p. 222. El rey «ocupaba un puesto privilegiado entre los dioses y los hombres, era en cierto modo el vínculo que une el mundo de los mortales con la esfera sublime de los dioses» (*ibid.*). «Es escogido por los dioses, no para que él mismo sea dios, sino para que sea el Hombre por excelencia» (p. 362). Se nos remite a los célebres análisis de Sir James Frazer en *The Golden Bough*, VI [trad. cast. de E. y T. Campuzano, FCE, México, 1995]. Engnell retoma este tema con energía, hasta identificar al rey con el dios; entiende que esta identidad entre el rey y el dios de la vegetación está sellada por el símbolo del árbol, o de la planta de la vida, que une el cielo y la tierra; como el árbol, el rey da la vida (*op. cit.*, pp. 23-30).

29. Th. Jacobsen, «Mesopotamia», en *The Intellectual Adventure of Man*. El autor (que insiste, lo mismo que Frankfort, en la oposición con Egipto y vincula esta oposición a la diferencia de relaciones con la naturaleza) muestra que el orden cósmico está representado como una integración de potencias gigantescas y espantosas, por consiguiente, como un Cosmos-Estado; Anu representa la esencia misma de la autoridad en su terrible grandeza, la fuente y el centro de toda majestad; la violencia devastadora de Enlil está coordinada con él, como la catástrofe con la soberanía o, dice el autor, como la violencia con la esencia del Estado según Max Weber. Las revelaciones de la fertilidad y de la creación, en las figuras de la Tierra-Madre y del Agua, están a su vez incluidas en este conjunto de voluntades y elevadas a la dignidad de potencias del Cosmos-Estado.

esfera divina, se realiza la articulación de lo cósmico con lo político; un pacto con la tierra, con los hombres y la historia se inscribe en este atributo del Reino.

Pero la soberanía del dios sobre la ciudad, sobre el país, sobre las «cuatro regiones del mundo», es decir, sobre el universo entero[30], sólo se manifiesta plenamente en la persona del rey, el cual, sin ser personalmente un dios, recibe su soberanía de un favor divino; el rey es el lugar donde la realeza primordial desciende del cielo a la tierra; la realeza se le comunica mediante la elección de una benévola mirada, mediante el apelativo de un nombre favorable, mediante la determinación de un buen destino, en resumidas cuentas, por investidura y adopción antes que por filiación efectiva; el ritual de la entronización no es más que la manifestación de esa predestinación.

¿Se puede hallar, en esta teología del poder, un eco del drama de creación? Sí: en la concepción esencialmente precaria de la realeza babilónica, en la que Frankfort y Th. Jacobsen insisten tanto en contraposición a la concepción egipcia[31]. Ahora bien, las teologías mesopotámica y egipcia del poder son conformes, ambas, a su sentido de la creación; al «sereno esplendor del creador egipcio emergiendo del océano primordial, la primera mañana, para dar forma al mundo que iba a gobernar»[32], se opone el largo conflicto del cual la creación babilónica sólo es el episodio final. Marduk sólo se convierte en rey en el momento álgido de la crisis para salvar la asamblea de los dioses; así, la propia monarquía divina es el producto de la confusión y de la ansiedad. La realeza del monarca terrestre refleja ese doloroso parto; tras la entronización, «la misión que asumía era extremadamente azarosa»[33]. Tiene que interpretar constantemente la voluntad de los dioses, mediante signos y presagios; representa al pueblo ante los dioses, brindándoles un compendio de la piedad humana encerrada en un ritual cotidiano muy complicado; es legislador y juez en nombre de los dioses; es responsable de toda la vida del país: es el hombre por excelencia y el ser único en el que se condensan todas las fuerzas vivas del país[34]; responsable de la correspondencia entre el cielo y la tierra, será

30. Sobre la evolución de la concepción de la realeza desde los sumerios hasta los babilonios y los asirios, véase la introducción de Labat, *op. cit.*

31. Frankfort, *op. cit.*, *passim*; Th. Jacobsen, *op. cit.*, pp. 185-200.

32. Frankfort, *op. cit.*, p. 310 [trad. cast., p. 254].

33. *Ibid.*, p. 228 [trad. cast., p. 160].

34. Labat, *op. cit.*, p. 277.

asimismo víctima de cualquier desavenencia, por la que habrá de humillarse constantemente, «como si la causa del mal que padecía el universo residiese en él y hubiese de ser extirpada de su cuerpo por la confesión y diversos ritos eliminatorios»[35]; por eso, el real sacerdote, el real devoto, se convierte en el real penitente[36]. Situada de nuevo, así, en la perspectiva del mito de la creación y sobre el fondo del dolor del ser, la realeza, en la que se resume la humanidad del hombre, parece tan miserable como grande y, finalmente, dominada por la angustia de la inestabilidad del orden. La investidura revocable del Rey introduce un factor de imprevisibilidad en la historia; los dioses cambiaron y pueden cambiar de siervo terrenal; les basta transferir la realeza a otra ciudad, a otro Estado, suscitar la plaga de un tirano o de un vengador extranjero, de la misma manera que, entre ellos, desplazan el énfasis de la supremacía.

¿Se puede llevar más lejos la comprobación del mito con la vida? La coherencia del mito permite anticipar lo que puede denominarse una teología de la Guerra Santa; si el Rey es la figura del dios vencedor del caos, el Enemigo habrá de ser la imagen, en nuestra historia, de las fuerzas del mal, y su insolencia habrá de representar un resurgir del antiguo caos.

A primera vista, los hechos no parecen confirmar esta espera: «En general, el rey babilónico no es un guerrero. Le gusta más ocuparse de obras pías y de tareas pacíficas. Construye templos y palacios...»[37]. La civilización asiria es la que desarrolló ese aspecto vengativo de la teología del poder: «El soberano de Asur realizó plenamente su poder, sobre todo, como jefe bélico y vengador del derecho divino»[38]. Aunque el soberano babilónico no sea predominantemente jefe bélico, el destino sobre el que deliberaron los dioses implica «hacer reinar la justicia, proteger a los débiles y contener a los malvados»[39]. Hamurabi, en el exordio de su famoso Código, declara haber sido llamado por Anu y Marduk «para hacer prevalecer la justicia en el país, para destruir a los malvados y el mal, para impedir que el fuerte oprima al débil...». Así, el rey no puede ser juez, labrador, penitente, sin blandir al mismo tiempo la

35. *Ibid*, p. 279.

36. ¿Habrá que llegar a decir incluso, con Engnell, que la literatura de los salmos (himnos y salmos de penitencia y de lamentación) gira en torno al rey, que los salmos son, prioritariamente, «salmos regios»? (*op. cit.*, pp. 45-51).

37. Labat, *op. cit.*, p. 14.

38. *Ibid.*, p. 22.

39. *Ibid.*, p. 51.

espada contra los malvados, dentro y fuera de su reino; la violencia va incluida en el destino que lo ha convertido en el Hombre por excelencia; entre las insignias que le confieren en el momento de su entronización, el rey recibe las armas sagradas del conquistador y del vengador divinos; el «arco invencible» del rey de Asiria —«el terrible arco de Ishtar, la dama de los combates»— no carece, pues, de precedentes[40]. De aquí a considerar al enemigo mismo como una figura del caos primordial, no hay más que un paso. Ese paso lo dieron[41] los asirios más alegremente que los babilonios[42]; el enemigo ha de ser castigado porque no respeta la palabra de Asur, porque es un impío y sacrílego (por eso, en primer lugar, se le cortará la lengua); su muerte será un testimonio a favor del poder del dios y, eventualmente, su indulto un indicio del temor que el dios infunde.

Veo, pues, la punta extrema de este tipo mítico en una teología de la guerra basada en la identificación del Enemigo con los poderes que el dios venció y que sigue venciendo en el drama de la creación. Por mediación del rey, el drama de creación adquiere sentido para toda la historia de los hombres y, especialmente, para todo ese aspecto de la vida del hombre que asemeja un combate. Dicho de otro modo, la relación *Rey-Enemigo*, que se convierte en la relación política por excelencia, dota de sentido al tipo mitológico del drama de creación. Esta filiación fenomenológica es fundamental; pues nos introduce, con el mito, en el problema del mal político que ocupará un lugar destacado en nuestra ulterior investigación. Aun cuando, como parece, los asirio-babilonios no hayan desarrollado sistemáticamente esta teología de la guerra, puede decirse, en sentido inverso, que toda teología coherente de la guerra santa se funda en el primer «tipo» mitológico del Mal; según esta teología, el Enemigo es un Malvado, la guerra es su castigo y

40. Son conocidos los relieves del British Museum, en los que la actitud del tirador real repite exactamente la del arquero divino, cuya figura domina la suya; así, la violencia histórica del rey imita la violencia primordial del dios.

41. En el capítulo titulado la «guerra santa», Labat, *op. cit.*, pp. 253-274, saca, sobre todo, sus ejemplos del período asirio.

42. E. Dhorme, *op. cit.*, p. 145, recuerda la enumeración de las armas de Marduk en el *Enuma Elish*, IV. Th. Jacobsen, *op. cit.*, que insiste en que Enlil, dios de la tempestad y del consejo, es anterior a Marduk, ve en la «función de Enlil» la fuente de la violencia histórica; cita numerosos textos coetáneos del Estado-Ciudad, donde se invoca la investidura de Enlil para la administración de la justicia punitiva; el desplazamiento de la soberanía de una ciudad a otra representa, en aquella época, el arbitraje de la violencia; entonces, el dios de la Ciudad llora a ésta, lo mismo que Ningal, en Ur, llora «el día de tormenta» que vio la destrucción de Ur, su ciudad.

hay malvados porque, en primer lugar, está el mal y, después, el orden; en última instancia, el mal no es un accidente que perturba un orden anterior; pertenece constitucionalmente a la fundación del orden. Es, incluso, dos veces originario: una primera vez, en el papel del Enemigo, que nunca han dejado de encarnar las fuerzas del caos, aplastadas, sin embargo, en el origen del mundo; una segunda vez, en la figura del Rey enviado para «destruir a los malvados y al mal» por el mismo poder ambiguo de devastación y de prudencia que, un día, estableció el orden.

3. *Una forma «recesiva» del drama de creación: el Rey hebreo*

Hemos basado el análisis del primer tipo mítico en el ejemplo del drama babilónico de creación. En este mito, el «tipo» es no sólo *dominante*, sino que además logró animar toda una cultura, ya que le proporcionó la comprensión de su existencia política.

Ahora, vamos a comprobar nuestro método tipológico con la ayuda de dos esquemas míticos: un esquema hebreo y un esquema helénico, en los que la ejemplificación del «tipo» es menos pura y más compleja. En el primer caso, el drama de creación es reprimido por otro «tipo» y sólo subsiste en forma *recesiva*. En el segundo, la concepción del mundo y del mal *oscila* entre distintos tipos y empieza a girar hacia otras formas míticas que estudiaremos más adelante. Éstas son dos modalidades de lo que podríamos denominar la «transición» fenomenológica entre varios tipos: la superposición de una forma dominante y de una forma recesiva, la indeterminación entre varias formas.

¿Tenemos razón para hablar de forma recesiva a propósito de ciertos temas de la Biblia hebrea que siguen inscribiéndose, al parecer, en el tipo fenomenológico del drama de creación? Algunos exegetas, sobre todo escandinavos[43], han ido mucho más lejos y han demostrado la estrecha dependencia del tema mesiánico e, incluso, del tema del hombre primordial con la «ideología del rey», cuyo sentido hemos visto dentro del drama de creación. Empecemos por seguirlos; tal vez el método tipológico haga aparecer una discontinuidad de sentido allí donde el método histórico y exegético es más sensible al peso de las influencias y a la continuidad de las imágenes y de las expresiones literarias. Continuidad histórica y disconti-

43. Mowinckel, Engnell, Widengren, Pedersen.

nuidad fenomenológica o tipológica no se excluyen, si se manejan desde puntos de vista y en niveles diferentes.

El esquema «ritual-cultual» del drama de creación, repetido por los combates del rey contra sus enemigos, es, sin duda, la clave de cierto número de *Salmos* que insinúan, al mismo tiempo, que el mal de la historia, simbolizado en los enemigos de Yahvé y del Rey, se hunde asimismo en una enemistad primordial que Yahvé venció al fundar el mundo y al instaurar el firmamento encima del cual su trono está firmemente consolidado. Así, el marco cultual de la fiesta de entronización de Yahvé también está emparentado con el drama de la creación: los Salmos del Reino (Sal 47, 93, 95, 100) desarrollan la aclamación «¡Dios es Rey!»; y, como esta realeza engloba tanto a los pueblos de la historia como al universo físico, el esquema del reino, del yugo, de la lucha contra los enemigos, propio de una teología de la historia, gusta apropiarse de las imágenes del drama de creación: en el salmo 8, el firmamento aparece como «la fortaleza» que Yahvé «opone al agresor para reducir a enemigos y a rebeldes». La informe fuerza de las aguas, así como varias figuras monstruosas —Rahab, el Dragón—, asociadas a la del primitivo mar, siguen simbolizando al adversario originario frente al firmamento inconmovible (Sal 89): «Más que la voz de las innumerables aguas, más soberbio que la resaca del mar, Yahvé es magnífico en las alturas» (Sal 89, 10): «Tú dominas el orgullo del mar, cuando sus olas se alzan; tú partiste a Rahab, como un cadáver, dispersaste a tus adversarios con tu brazo poderoso». El desbordamiento de las caudalosas aguas podrá convertirse en símbolo de angustia —«aunque las caudalosas aguas terminen desbordándose, no pueden alcanzar al pecador perdonado» (Sal 32, 6)— y de muerte —«las olas de la muerte me envolvían» (Sal 18, 5) — este tema «espiritual» conservará la marca del misterioso Peligro originario.

Para nuestro propósito, más importante aún que ese tema épico del Reino de Yahvé, es el del Rey oriental que, en nombre del dios, combate contra los enemigos comunes del dios, de su ungido y de su pueblo elegido: aquí es, como vimos, donde el mal de la historia se articula con el mal cósmico, simbolizando el Enemigo el aflorar, en la historia, del Peligro originario. El drama cósmico se convierte en drama mesiánico: «¿Por qué esas naciones en pleno tumulto, ese vano rugir de unos pueblos? — los reyes de la tierra se alzan, los príncipes conspiran contra Yahvé y su ungido...». Pero Yahvé, en su ira, les habla: «Yo consagré a mi rey en Sión, mi montaña santa...». Y dice a su rey: «Los romperás con un cetro de hierro, como vasijas de alfarero los masacrarás» (Sal 2). A David, «su siervo», Yahvé le

dice asimismo en el salmo 89: «El adversario no podrá engañarle, el perverso no podrá pisotearle; aplastaré ante él a sus agresores; golpearé a sus enemigos...». ¿No es éste el recuerdo del combate «cultual-ritual» del rey-dios?, ¿y acaso el enemigo histórico no es el enemigo originario del dios y del rey?, ¿acaso el propio rey no es elegido «desde el origen», en aquel tiempo en que se venció el caos?

Situado, así, en la prolongación del drama de creación, el tema del *enemigo* adquiere un relieve particular: «A tus enemigos, los convertiré en escabel... domina en medio del enemigo... [el Mesías] rompe a los reyes el día de su cólera», dice el salmo 110. Al mismo tiempo, se ve muy bien cómo el combate ritual, que repite el drama de creación, puede prolongarse en tres direcciones diferentes: el paradigma del Rey puede, en primer lugar, deslizarse hacia el del hombre primitivo, el cual asimismo «reina» en la tierra, porque también es la «imagen» de Dios. El salmo 8, de nuevo, dice del hijo de Adán: «Apenas lo hiciste menor que un dios, coronándolo de gloria y de esplendor; lo estableciste por obra de tus manos, todo lo pusiste a sus pies...»; la filiación parece quedar bien establecida desde el Rey originario hasta el hombre primordial.

El paradigma del rey, por otra parte, se puede «historizar» —y, en esa misma medida, se puede «desmitologizar»— aprovechando los combates mismos que ponen a prueba su realeza, fundada desde el origen. Como vimos más arriba, el Rey no sólo «repite» el drama de creación, sino que desarrolla una auténtica «historia»: del combate ritual se pasa pues, insensiblemente, al combate histórico. La «elegía real» —por ejemplo, el salmo 89, 39-52, que celebra, en tono menor, los sufrimientos del rey— ha favorecido, más que ninguna otra cosa, esta historización, mientras que el himno de entronización retrotrae, más gustosamente, hacia la fundación originaria de la realeza. A la vez que reaviva la angustia originaria del tiempo en que aún no se había vencido al caos, la elegía real se hunde en el espesor de los auténticos peligros históricos: David, al huir ante su hijo Absalón, exclama: «Yahvé, qué numerosos son mis opresores, qué numerosos los que se alzan contra mí, qué numerosos los que dicen de mi alma: para ella, no hay salvación en su Dios» (Sal 3, 1 ss.). «¿Hasta cuándo, Yahvé, te olvidarás de mí?, ¿hasta el final?» (Sal 13). En último término, el tema se puede «desmitologizar» y «moralizarse» hasta tal punto que pierde incluso toda vinculación con una historia determinada: los fieles del judaísmo y del cristianismo pudieron interpretar legítimamente al «adversario», al «opresor», en el sentido de la adversidad, es decir, de la desdicha, o bien de la tentación diabólica, es decir, del Maligno. Pero la «desmitologización»

del Enemigo y su «historización», con los rasgos de Egipto, o de los filisteos o de los asirios, fueron una etapa necesaria en el proceso de esa transposición «moral» y de nuevo «mítica» del Adversario. Asimismo, los cristianos interpretaron en un sentido «cristológico» el lamento del inocente perseguido, más cercano del «Siervo doliente», según el segundo Isaías, que del rey amenazado por un enemigo histórico: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Sal 22, 1). ¿Acaso no se puede reconocer, en este grito en el que se resumen todos los desamparos, en esta lamentación del universal Viernes Santo, el eco del drama cultual, en su momento álgido de tensión, cuando el Peligro originario está a punto de vencer?

Pero todavía se puede rastrear la derivación histórica de los temas en una tercera dirección: la del Reino «escatológico». En el esquema cultual, la salvación *queda* realizada, el Rey *ha* vencido, la creación *está* acabada; la historia, con sus peligros, no es realmente nueva: «repite» el momento de tensión del drama cultual. Si la historia adquiere ahora consistencia, la victoria final ya no constituye un momento real del drama, sino un momento esperado «al final de los tiempos». Se ve cómo el drama, al desmitologizarse, se hace historia y, al hacerse historia, provoca una especie de aplazamiento escatológico de su desenlace. Así, el drama de creación estallaría no sólo hacia el Hombre primordial, hacia la contingencia histórica, sino hacia la figura mucho más reciente del «Hijo del Hombre», cuya venida «de arriba de los cielos» esperan Daniel y Henoch; desde el Rey mesiánico, interno a la historia, hasta el «Hijo del Hombre», trascendente, celestial, la filiación sería continua. Por lo demás, se puede descubrir una etapa importante de esta transposición «escatológica»: el Niño, el Príncipe de la Paz, que anuncia Isaías (9, 5) ya es una figura del Fin: restablecerá la paz paradisíaca, en donde el lobo vivirá con el cordero, donde el niño de pecho jugará encima del nido de la cobra. Hombre de los últimos tiempos y hombre primitivo coinciden en último término: ¿acaso no es porque ambos proceden de la figura del Rey, establecida *desde* siempre y *para* siempre?

Como se ve, se puede estirar en distintos sentidos el paradigma del Rey y del Enemigo. Pero es preciso darse cuenta de que este resultado es solidario de un determinado método, más atento a las supervivencias que a las innovaciones de sentido: una vez que se ha decidido explicar lo nuevo por lo antiguo, el acontecimiento por sus «fuentes» históricas, se encontrará por doquier, hasta en sus derivados más lejanos, el núcleo inicial que se decidió tomar como base de «explicación».

Un método más atento a las diferencias tipológicas[44] partirá de otra constatación: estas similitudes con el tema del Rey en el drama de creación no pueden ser sino supervivencias, porque la piedra angular del «ritual del Rey» se ha roto: *fundamentalmente* ya no hay drama de creación, porque ya no hay ni teogonía, ni dioses vencidos; las imágenes del antiguo sistema ya sólo pueden sobrevivir como flores cortadas. El curso de las «imágenes» es continuo; pero el de las «significaciones» ya no lo es. Otro sistema de «significaciones» trabaja por debajo las mismas representaciones.

En este nuevo sistema[45], la creación es buena de una sola vez; procede de la Palabra y no del Drama; está terminada. Entonces, el Mal ya no puede identificarse con un caos anterior y resurgente; otro mito tendrá que expresar el surgimiento de éste, «su entrada en el mundo». También entonces, la Historia es una magnitud originaria y no una «repetición» del drama de la creación. La Historia es Drama, y no la Creación. Así pues, el mal y la historia son coetáneos; ni el Mal ni la Historia pueden retrotraerse ya a ningún desorden originario; el Mal se torna escandaloso al mismo tiempo que se vuelve histórico. Pero, si ni el Mal ni la Historia «repiten» un desorden originario, la salvación tampoco puede identificarse con la instauración del mundo; ya no puede ser un aspecto del drama de creación repetido en el culto, sino que se convierte, a su vez, en una magnitud histórica originaria como el mal.

Ésta es, en nuestra opinión, la discontinuidad en el nivel de los «tipos» míticos; este nuevo «tipo» se organiza en torno a las nuevas «significaciones» relativas a la creación, al mal, a la historia, a la salvación. Pero, como un «tipo» no se explicita de una sola vez, resulta perfectamente comprensible que se apropie, en primer lugar, de las «imágenes» que el mito vencido deposita en la cultura del pueblo. Gracias a esta especie de inercia de las imágenes, el nuevo mito opera la lenta transmutación de éstas hasta llevarlas al nivel del nuevo «mito».

44. A. Bentzen, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, Zürich, 1948.

45. Véase el capítulo sobre el mito adámico. A. Heidel vio muy bien esa discontinuidad (*op. cit.*, p. 126): lo esencial del tema babilónico es la victoria de Marduk sobre los brutales dioses anteriores; la cosmogonía es una pieza de la teogonía; en la Biblia, lo esencial es la creación del mundo: la cosmogonía se libera de la teogonía. El primer versículo del Génesis expresa esta sustitución tipológica; su exégesis puede encontrarse en Heidel (*op. cit.*, pp. 128-140). La propia creación del hombre deja de pertenecer a la teogonía: un intento de autonomía y de responsabilidad sustituye al servicio de los dioses (*ibid.*, pp. 118-122). Por último, el autor vio muy bien que la caída del hombre sustituye a la culpabilidad de los dioses (*ibid.*, pp. 122-126).

Se pueden, pues, atribuir a ese trabajo subterráneo del nuevo mito algunas de las evoluciones que describimos más arriba como las ondas amortiguadas del antiguo mito. Las vamos a retomar en sentido contrario.

l) No nos detendremos, aquí, en el paso del Mesías inmanente a la historia hasta el Hijo del Hombre trascendente y celestial. La serie de figuras que se van escalonando desde el Rey hasta el Hijo del Hombre y, luego, hasta el Señor de los Evangelios, no perpetúa sólo la figura inicial, sino que le añade constantemente nuevas dimensiones: la del Profeta sacrificado —Moisés «redivivo»— y, sobre todo, la del «Siervo de Yahvé». Ahora bien, la novedad de estas figuras es inseparable de la novedad de la historia, de la novedad del mal y de la novedad de la salvación, en relación a cualquier drama de creación.

2) La liberación de la historia respecto al drama «cultual-ritual» es el segundo aspecto de esta sorda mutación que afecta a todas las imágenes heredadas de la ideología del Rey. Un combate puramente histórico ocupa el lugar de un combate teogónico. El Éxodo, es decir, la salida de Egipto, acontecimiento clave de toda la teología bíblica de la historia, adquirió un espesor propio, una significación nueva a la vista de la creación originaria; es un acontecimiento, sin referencia de principio a cualquier drama de creación. El Éxodo, como vimos, se ha convertido incluso en fuente de *simbolización* para toda la experiencia hebrea de la liberación de los pecados, comparados, a su vez, con la esclavitud en Egipto; la Historia se convierte en foco de simbolismo, y ya no en el drama de creación. Al mismo tiempo, el Enemigo deja de simbolizar el caos primitivo; experimenta una especie de reducción a lo histórico puro, en función de la gesta de Yahvé: Egipto en relación al Éxodo, los filisteos en relación a la instalación en Canaan no son ya más que unos elementos de la historia de Israel; se ve, así, que la imagen del monstruo marino pasa, a su vez, de lo cósmico a lo histórico al entrar en el campo de atracción del nuevo *Völkerkampfmythus*[46].

46. Se puede añadir que la ruina de la ideología real se aceleró por el descrédito de la monarquía, considerada a su vez como una magnitud histórica perdida y condenada. Al mismo tiempo, el rey oriental aparece como la figura de la falsa grandeza, como la caricatura y no ya como la imagen de Dios; léase, por ejemplo, la profecía de Ezequiel contra el rey de Tiro (28, 1 ss.): «Porque te has henchido de orgullo, has dicho: «Soy un dios, estoy sentado en el trono de Dios, en medio del mar». Siendo como eres un hombre y no un dios, te fabricas un corazón semejante al de Dios». Fue preciso, pues, que la figura del rey disminuyese para que creciesen las del Profeta, la

3) Pero si el Enemigo pierde su base cósmica para tornarse histórico, sólo histórico, es preciso también que el Hombre primordial se torne a su vez humano, sólo humano, y que el mal humano, sólo humano, encuentre un nuevo mito capaz de asumir la maldad del Enemigo y mucho más que la del Enemigo, la maldad del hombre en cualquier hombre.

La ideología del Rey bien puede seguir alimentando el tema de la realeza del hombre, incluso el tema del hombre hijo de Dios, imagen de Dios, apenas inferior a un dios: la maldad de ese hombre, no obstante regio, descubierta a lo largo de varios siglos de acusación profética, queda desarraigada en la creación, ahora que la creación carece de drama. Será preciso que un nuevo mito, puramente antropológico, tome el relevo del viejo mito cósmico. La figura del *Urmensch* deberá, entonces, separarse de la del Rey: su culpa habrá de constituir una novedad radical en la creación buena; es a esta exigencia a la que responderá el mito adámico.

Ahora, cabe preguntarse legítimamente si esa sustitución mítica puede llevarse hasta el final y si el hombre puede cargar solo con el peso del mal en el mundo. La Serpiente, cuya «astucia» precede a la caída, es quizás el último testigo del drama de creación. Pero, incluso entonces, sigue siendo cierto que no es en el *hombre*, en la figura de Adán, rey de la creación, donde se prolonga el drama de creación, sino, efectivamente, en el Otro distinto del Hombre, en ese Otro que, más adelante, será denominado Satanás, el Adversario. Volveremos a hablar de esto a su debido tiempo. Por el momento, dejemos en suspenso esta «remitologización» del mal humano. En todo caso, sólo se puede comprender más allá de la «desmitologización» del mal cósmico, es decir, de un movimiento del pensamiento que ha liberado tres componentes que el drama cósmico no puede asumir: el componente «escatológico» de la salvación, el componente «histórico» del drama humano, el componente «antropológico» del mal humano.

4. *Una forma «mutante» del drama de creación: el Titán helénico*

La teogonía griega, homérica y hesiódica, recuerda, en lo esencial, al «tipo» drama de creación, que tan espléndidamente ilustró el Poema babilónico. Por eso, no nos detendremos y buscaremos en ella no

de un nuevo Moisés unido a un nuevo Éxodo, la del siervo de Yahvé y, por último, la del Hijo del Hombre.

tanto un nuevo testimonio acerca del «tipo» de mito originario cuanto los signos de transición fenomenológica hacia otros «tipos» míticos. El tema del titán, que puede virar ya sea hacia el mito trágico, ya hacia el mito órfico, ya incluso hacia el mito bíblico de caída, nos interesará precisamente debido a su indeterminación.

No nos detendremos en el tema teogónico de la *Ilíada*; a Homero no le gustan nada esas historias. Por eso, los episodios relativos al origen radical del mal adoptan un estilo atenuado y, en cierto modo, amortiguado. Océano y Tetis son, sin duda, los equivalentes de Apsu y de Tiamat; su facultad procreadora es inagotable; incluso después de inaugurarse el reino de Zeus, esas figuras de lo informe subsisten, según dice Kerenyi[47], «como una corriente, una barrera y una frontera entre nosotros y el más allá». Pero el episodio que corresponde al asesinato de Tiamat en el poema babilónico queda reducido a una «pelea» entre Tetis y Océano, «padre de todos los seres» (*Ilíada*, XIV, 246: *hós per génesis pántessi tétyktai*), pelea que interrumpe la procreación[48]; surge una visión profunda, según la cual el orden es un límite impuesto a la potencia engendradora y una especie de reposo; toda la dialéctica filosófica de lo «ilimitado» y de lo «limitado» se anuncia ahí; al mismo tiempo, esta limitación de la potencia informe apenas parece vinculada a la erupción de una nueva violencia que vencería al desorden.

Fue Hesíodo quien hizo saltar al primer plano el tema sangriento que aquí nos interesa. En este cuadro campesino de los orígenes, la unión de Urano y Gaia —de Cielo y Tierra— sustituye a la pareja marina. Dejemos de lado el esfuerzo de Hesíodo por llevar el origen más allá de lo que, no osbtante denomina el comienzo (*arché*), a saber, «aquellos que engendraron la Tierra y el amplio Cielo» (*Teogonía*, 45). La anterioridad del Abismo (*chaós*) y de sus vástagos —Érebo, Noche, Éter, Luz del Día, etc.— anuncia la superación del mito teogónico hacia potencias y hacia principios que escaparán de la forma del relato y, por consiguiente, del propio mito. Pero el mismo mito que apunta hacia la física y la dialéctica se sumerge en el horror de los Crímenes primordiales. Cielo «odiaba desde el comienzo» a los «terribles» hijos, nacidos de Tierra y de Cielo; les niega el acceso a la luz y los esconde en las cavernas de

47. K. Kerenyi, *La mythologie des Grecs*, p. 19 [trad. cast. de J. López Sanz, Monte Ávila, Caracas, 1991, p. 23].

48. «Hace ya tiempo que se privan uno a otro de lecho y de amor, tan intensa es la cólera (*chólos*) que invade sus almas (*thymô*)» (*Ilíada*, XIV, 207).

la tierra; «y mientras Cielo se complacía en esta mala obra (*kakô*), la enorme Tierra, en sus profundidades, gemía, asfixiándose» (158-159). En manos de sus hijos pone la sierpe de la venganza: «Hijos nacidos de mí y de un padre furioso, si queréis creerme, castigaremos (*teisaímetha*) el criminal ultraje (*kakén... lóben*) de un padre, por padre vuestro que sea, puesto que es el primero que concibió obras infames» (163-165). Es conocido el episodio abyecto de la mutilación de Urano a manos de Cronos «de pérfidos pensamientos». Otros episodios monstruosos semejantes se repiten durante el reinado de Cronos que devora a sus hijos. La victoria del propio Zeus, lo mismo que la de Marduk, es fruto de la astucia y de la violencia. Así, el orden toma prestado de la violencia originaria el afán mismo de victoria. Y el desorden anterior sobrevive a su derrota en miles de figuras de angustia y de espanto: la «odiosa Muerte», las Parcas, las Keres, «vengadoras implacables que persiguen todas las faltas cometidas contra los dioses y los hombres, diosas cuya temible cólera no se aplaca jamás antes de haber infligido al culpable, quienquiera que sea, una cruel afrenta», y Némesis, «azote de los hombres mortales», y «Lucha de corazón violento»:

> Y la odiosa Lucha, por su parte, engendró a Pena la dolorosa,
> Olvido, Hambre, Dolores lacrimógenos,
> Reyertas, Combates, Crímenes, Matanzas,
> Peleas, Palabras mentirosas, Disputas
> Anarquía y Desastre, que van de la mano,
> Juramento, por último, que es la peor de las plagas
> para todo mortal de aquí abajo
> que, deliberadamente, haya cometido perjurio (226-232).

¿Qué decir de todos esos monstruos «irresistibles», «que no se parecen ni a los hombres mortales ni a los dioses inmortales», el Perro de cincuenta cabezas, el León de Nemea, la Hidra de Lerna, la Quimera que escupe un «fuego invencible»? Por doquier surge lo informe, lo terrible, lo irresistible[49].

Aquí es donde se nos brindan las figuras de los titanes: éstas son muy interesantes para una investigación tipológica. En efecto, por una parte, se sumergen en el mito cosmogónico; los titanes son los representantes de los viejos dioses vencidos: «Pero el padre, el

49. Este trabajo ya estaba impreso cuando tuve conocimiento del notable ensayo de Clémence Ramnoux sobre *La Nuit et les enfants de la Nuit de la tradition grecque*, Paris, 1959; sobre todo, pp. 62-109.

amplio Cielo, dirigiéndose a los hijos que había engendrado, les dio el nombre de titanes: al *tender* (*titaínontas*) demasiado alto el brazo, cometieron, según él, en su locura, un horrible acto y el porvenir sabría sacar (*tísin*) venganza de ello» (207, 210); en este sentido, las historias teogónicas que acabamos de evocar eran asimismo historias de titanes, de potencias arcaicas y salvajes que no se doblegaban a ninguna ley. Pero la figura de los titanes se desliza hacia otros «tipos» míticos desde el momento en que se la asocia con el origen del hombre: los titanes ya no son sólo los testigos de la edad antigua, del desorden originario, sino de una subversión posterior al orden. Es notable que, en Hesíoso, el episodio de Cronos «de pérfidos pensamientos» comience con las rencillas entre los dioses y los hombres en torno al reparto de las víctimas sacrificadas (535 ss.). Y, dado que Zeus les retira a los humanos el fuego del rayo, Prometeo sustrae, en el hueco de una férula, «el brillante resplandor del incansable fuego». Así, los relatos de Hesíodo, relativos a la lucha de los titanes contra los habitantes del Olimpo, poseen ese carácter ambiguo de continuar el drama de creación y de anunciar el drama post-divino, si puede decirse, en una palabra, la antropogonía, ya sea de tipo trágico, ya de tipo órfico e, incluso, de tipo adámico.

El Prometeo de Hesíodo es casi un *Urmensch,* un «hombre primordial».

Este deslizamiento hacia mitos más antropogónicos se efectúa de varias maneras: en primer lugar, gracias al propio antropomorfismo del drama de creación; a la violencia puramente física de los viejos dioses se le asocia ya la violencia, en cierto modo «psicológica», de la «astucia». Por otra parte, a medida que se precisa el aspecto celestial de la divinidad, toda la violencia ctónica, expulsada de la esfera divina, queda en suspenso, como un desecho no utilizado de lo divino: la figura de los titanes recoge aquello que es menos que divino. Por último, la imagen del Gigante, hombre muy grande, muy fuerte y muy salvaje, proporciona una representación plástica de ese elemento divino inferior y contribuye a llevarlo hacia una especie de hombre primordial.

No obstante, el mito prometeico, al menos en Hesíodo, no se desprende del todo de su ganga teogónica; sigue participando en la derrota de los elementos titánicos y ctónicos, los cuales pertenecen al origen de las cosas y a la génesis de lo divino mismo. Prometeo no inventa el mal, lo continúa, su «astucia» es una secuela de la de los combates teogónicos.

Esquilo es quien transformó a Prometeo en una figura «trágica»; sin dejar de mantener el decorado teogónico, lo convierte

verdaderamente en el interlocutor de Zeus transformado, a su vez, en el dios oculto e, incluso, en el *kakòs daímon*; así, Prometeo se convierte en el «Héroe», víctima de la cólera del dios. Por otra parte, al acentuar su carácter filantrópico, Esquilo lo convierte, si no en hombre, sí, al menos, en un semi-dios que otorga al hombre su humanidad. De esta forma, Prometeo se torna una especie de hombre ejemplar, como lo vio tan bien el *Sturm und Drang* alemán. En el propio Esquilo, ese movimiento todavía no está completo, puesto que Prometeo, al final de la trilogía perdida, es exhaltado de nuevo como un dios y devuelto, en cierto modo, a la teogonía. Ahora bien, el sentido en que evoluciona el tema del titán no ofrece ninguna duda.

Tal vez sean los órficos los que asocian más estrechamente el mito del titán con una antropogonía; el mito órfico, como veremos, es, de una manera general, un mito del hombre, un mito del «alma» y del «cuerpo». «El crimen de los titanes», que despedazaron y devoraron al joven dios Dionisos, se convierte en el origen mismo del hombre: de sus cenizas Zeus extrajo la raza actual de los hombres, la cual ostenta, así, la doble herencia del dios y del titán; el mito del titán es, en adelante, un mito etiológico destinado a dar cuenta de la condición actual del hombre; destaca totalmente sobre el fondo de la teogonía para transformarse en el primer eslabón de una antropogonía: la expresión de Platón, en las *Leyes*, al hablar de «la naturaleza titánica» del hombre es, quizá, el mejor testigo de ese desplazamiento del tema del titán desde la teogonía hacia la antropogonía.

Por último, al parecer, un tema cercano al de los titanes habría servido durante algún tiempo de mito de caída a los hebreos, al menos en una oscura tradición, cuya huella conserva todavía la Biblia en el capítulo 6 del Génesis (vv. 1-4). Estos Gigantes —los Nefilim—, a los que alude el relato yahvista, parecen proceder de los titanes orientales, nacidos de la unión entre mujeres mortales y seres celestiales; pero el origen de la leyenda es menos interesante que la utilización que de él hace el yahvista; es notable que este autor haya incorporado esa leyenda popular a su descripción de la creciente corrupción de la historia humana, la cual va a motivar el diluvio. Ése es, pues, el tema de los titanes enrolado en la historia de la caída.

De esta manera, el mito de la insolente raza de los titanes se incorpora sucesivamente al tipo trágico, al tipo órfico y al tipo bíblico. Se trata de una especie de mito evasivo que oscila entre distintos tipos antropogónicos, al tiempo que permanece cautivo

de su primitiva ganga teogónica. Representa un intento inseguro por situar el origen del mal en una región del ser intermedia entre lo divino y lo humano. Por eso, resulta insólito, próximo a la vez al caos y al *Urmensch*. Su fuerza consistió quizás en vincular la antigüedad del mal humano, que ya siempre está ahí, con esos aspectos de la realidad bruta que demuestran, por sí mismos, una resistencia frente al orden y a la belleza, como el montón de rocas informes, aquel Cáucaso azotado por tempestades, al que está clavado el Prometeo de Esquilo.

Capítulo II

EL DIOS MALVADO Y LA VISIÓN «TRÁGICA» DE LA EXISTENCIA

El segundo tipo de mito de origen y de fin toma su nombre de su «ejemplo» más célebre: la tragedia griega.

¿Qué relación mantiene este «ejemplo» con la «esencia de lo trágico»?

Nos gustaría pensar que la tarea del filósofo consiste en abordar la tragedia griega con una categoría de lo trágico o, al menos, con una definición de trabajo capaz de englobar toda la amplitud de las obras trágicas: griegas, cristianas, isabelinas, modernas. Al parecer, este método, en el que se procedería desde la esencia hasta el ejemplo, sería el único capaz de evitar la discutible progresión, por vía inductiva, desde el caso particular hasta la estructura general.

Sin embargo, es preciso partir de la tragedia griega. Por varias razones. En primer lugar, porque el ejemplo griego no es un ejemplo entre otros: la tragedia griega no es en absoluto un ejemplo, en sentido inductivo, sino la manifestación súbita y total de la esencia de lo trágico; comprender lo trágico es repetir, en sí mismo, lo trágico griego, no como un caso particular de la tragedia, sino como su origen, es decir, a la vez como su comienzo y su auténtico surgimiento. Lejos, pues, de que este acceso a lo trágico a través de la tragedia griega aboque a alguna dudosa inducción amplificadora, la captación de la esencia, en su fenómeno griego, es la que permite comprender cualquier otra tragedia como semejante a la tragedia griega. Pues, como dice el propio Max Scheler[1], quien, no obstante, trata de proceder desde la esencia hasta el ejemplo, la cuestión no

1. M. Scheler, *Le phénomène du tragique*, trad. fr. de M. Dupuy, Paris, 1952.

consiste aquí en probar, sino en hacer ver, en mostrar; la tragedia griega es el lugar privilegiado donde se produce «la percepción del fenómeno mismo»[2].

Por lo demás, el ejemplo griego, al mostrar lo trágico mismo, tiene el privilegio de revelarnos, sin atenuantes, el resorte teológico[3] de éste. Si hay, efectivamente, en Esquilo una visión trágica del hombre es porque ésta es la otra cara de la visión trágica de lo divino: en la tragedia griega, el tema del hombre «cegado» y conducido a su perdición por los dioses, se llevó de una vez a su punto álgido de virulencia, de manera que las analogías de lo trágico griego no son quizás, desde entonces, sino expresiones amortiguadas de esta misma revelación *insoportable.*

Por último, el ejemplo griego es adecuado para persuadirnos de que la visión trágica del mundo está vinculada a un espectáculo y no a una especulación. Este tercer rasgo no carece de relación con el anterior: si el secreto de la antropología trágica es teológico, esa teología de la obcecación tal vez sea inconfesable, inaceptable para el *pensamiento*. La expresión plástica y dramática de lo trágico no sería, entonces, el segundo revestimiento y, menos aún, el disfraz accidental de una concepción del hombre que se podría haber expresado de otro modo y nítidamente.

Forma parte de la esencia de lo trágico tener que mostrarse *en* un héroe trágico, *en* una acción trágica, *en* un desenlace trágico. Tal vez lo trágico no soporte transcribirse en una teoría que, digámoslo enseguida, sólo podría ser la escandalosa teología de la predestinación al mal. Tal vez haya que rechazarla nada más pensarla. Tal vez también sea ésta capaz de sobrevivir, como espectáculo, a todas las destrucciones que siguen a su transcripción, en términos nítidos, como especulación. Esta conexión con un espectáculo sería, entonces, el medio específico con el que poder proteger la potencia del *símbolo* que habita en todo mito trágico. Al mismo tiempo, esa conexión con un espectáculo, con el teatro, tendría valor de advertencia y de interpelación: el invencible espectáculo trágico pondría en guardia al filósofo contra la ilusión de creer que está en paz con la visión trágica del mundo, puesto que habría desenmascarado —por ejemplo, con el Platón del libro II de la *República*— la escandalosa teología implícita en la tragedia; al mismo tiempo, se le invitaría a intentar una hermenéutica del símbolo

2. *Ibid.*, p. 110.

3. Este capítulo debe mucho a la lectura del libro de Gerhard Nebel, *Weltangst und Götterzorn. Eine Deutung der griechischen Tragödie*, Stuttgart, 1951.

trágico que tenga en cuenta esa invencibilidad del espectáculo frente a cualquier crítica reductora que procediese a transponer el «teatro» en «teoría».

1. *Los temas pre-trágicos*

La teología trágica es indisociable del espectáculo trágico; y, sin embargo, sus temas, considerados uno por uno, son anteriores a la tragedia; pero la tragedia introduce el último rasgo, el rasgo decisivo, del que nace la forma plástica del drama y el propio espectáculo.

Denominaremos pre-trágicos a estos temas anteriores al drama y al espectáculo[4]. El primer y principal tema pre-trágico no es específicamente griego; aparece en todas las culturas, cada vez que la iniciativa de la culpa se atribuye a lo divino y que esa iniciativa divina pasa por la debilidad del hombre y aparece como posesión divina. Bajo esta forma tan indiferenciada, este tema no se distingue del anterior, puesto que, en ambos, el principio del mal es tan originario como el principio del bien. Por eso, se pudo ver en la figura del dios babilónico Enlil, poder ambiguo de la devastación y del buen consejo, el esbozo del primer y del segundo tipo. Pero la diferenciación tipológica se efectúa en el sentido de un mito de caos, envuelto en un drama de creación, cuando el principio del mal se contrapone radicalmente a lo divino, como su Enemigo originario; la figura ambigua tiende hacia lo trágico, cuando esa radicalización no se produce y cuando el propio poder divino aparece como principio de buen consejo *y* como poder de extraviar al hombre; la indistinción entre lo divino y lo diabólico es, así, el tema implícito de esa teología y de esa antropología trágicas. Como se verá, tal vez sea esta indistinción la que no se pudo *pensar* hasta el final y la que provocó el fin de la tragedia y su vehemente condena por la filosofía en el libro II de la *República*. Pero, aunque ese sentimiento de la identidad, en Dios, del bien y del mal resiste al pensamiento, aquél se ha proyectado en unas obras dramáticas

4. K. Latte, «Schuld und Sünde in der griechischen Religion»: *Arch. f. Rel.* 20 (1920-1921), pp. 254-298; W. C. Greene, *Moira, Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Harvard, 1944; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, 1951 [trad. cast. de M. Araújo, Alianza, Madrid, [3]2003]; H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Am. Phil. Ass., XIII, 1951 [trad. cast. de R. Sánchez Ortiz de Urbina, La Balsa de la Medusa, Madrid, 1993].

que suscitan una reflexión indirecta que no deja de ser desasosegante.

Es sorprendente encontrar en Homero la confesión de esta teología de la obcecación; en Homero, tan alejado, sin embargo, de lo que pudo denominar el *guilt-pattern*, que se impondrá después de él y que dominará la literatura de la Grecia continental. Pocos escritores griegos se han preocupado tan escasamente de la purificación y de la expiación; y, no obstante, es en él, en la *Ilíada*, donde se encuentra expresado con una fuerza y una constancia sorprendentes ese tema de la obcecación que torna insensato y el del robo del obrar humano por el dios[5]. Ese oscurecimiento, ese extravío, ese robo no son un castigo de la culpa, sino la culpa misma, el origen de la culpa.

La propia culpa queda atrapada en un conjunto de desdichas, a las que la muerte y el nacimiento aportan una nota de contingencia y de ineludibilidad que contaminan en cierto modo, con su propia fatalidad, la acción humana; el hombre es esencialmente el mortal, y su mortalidad es su lote; la pálida e inconsistente realidad del mundo de los muertos realza, más que atenúa, el carácter de obstáculo infranqueable de la mortalidad; los dioses, en tanto que potencias concentradas en unas figuras concretas y precisas, son impotentes ante esto; esa nota de impotencia remonta desde la muerte hasta el nacimiento, que es la primera fecha, el primer lote; el nacimiento se representa según el modelo de la muerte, y todo el destino se torna fatídico a partir de su fin. De esta forma, la fatalidad de la muerte y del nacimiento asedia todos los actos que se vuelven impotentes, irresponsables; se ha insistido muchas veces en esa «labilidad» psicológica del héroe homérico, esa debilidad de la síntesis psicológica de sus actos, que hace que los actos del héroe homérico sean como unos acontecimientos sin sujeto personal, presos, pues, de unas potencias superiores[6]; la obcecación se expresa

5. E. R. Dodds, *op. cit.*, cap. I, *Agamemnon Apology*, II, 19, pp. 86 ss. Hay un importante estudio de la psicología y de la teología del extravío en Homero en Nilsson, «Götter und Psychologie bei Homer»: *ARW* XXII (1934); Íd., *History of Greek Religion*, pp. 165-173 [trad. cast. de A. Gamero, Eudeba, Buenos Aires, 1961, pp. 207-215].

6. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, 1955, pp. 17-42 [trad. cast. de J. Vives, Razón y Fe, Madrid, 1963, pp. 17-44] estudia la representación del hombre a través del vocabulario homérico y muestra la ausencia de término para designar la unidad corporal, que la palabra *sôma* sintetizará más adelante, así como la dispersión del vocabulario psicológico: la *psyché* abandona al hombre en la muerte, sin que se perciba su papel en el ser vivo; el *thymós* suscita los movimientos emocionales y el

con un verbo pasivo (*aâsthai*); la obcecación misma (*Áte*) es su reverso positivo, activo, la proyección en un mundo de potencias trascendentes.

Queda abierta la cuestión de saber si es una complexión psicológica muy impulsiva la que favorece la creencia en la «intervención psicológica» de lo divino, o si es la figura cultural determinada por el mito la que engendra esa representación de sí y la conformidad del hombre con su propia imagen.

Lo que aquí nos interesa es, precisamente, esa representación que el hombre tiene de sí mismo a través del mito.

En el mundo homérico, el origen de esa obcecación se atribuye indistintamente a Zeus, a la Moira[7], a la Erinia. Todas estas expresiones míticas tienen en común el designar un fondo de potencia no personalizada. Mientras que lo divino, en Homero, termina por escindirse en unas figuras plásticas semejantes al hombre, la obcecación se atribuye al exceso de poder no distribuido entre los dioses más netamente antropomorfizados.

La *Moîra* designa el aspecto más impersonal de ese poder; es la «porción», la «parte», el «lote» que se le imparte a un hombre, más allá de su elección; es la no-elección de la elección, es la necesidad que sobrecarga y sobredetermina el acto. La expresión *daímon* dice lo mismo; aunque evoluciona en sentido contrario al de la *moîra* hacia la personificación, y no hacia el anonimato del destino y de la legalidad abstracta, dicha expresión representa todavía lo divino próximo del poder indiferenciado; por eso, se presta a designar la aparición repentina, irracional, invencible de lo divino en la vida emocional y volitiva del hombre.

De esta forma, la teología de la culpa tiende a conservar un fondo de divinidad que resiste a la tendencia, que triunfa en todo otro lugar, a individualizar y a visualizar las potencias divinas.

Atribuir a Zeus el origen del mal no contradice estas observaciones; aunque Zeus posea unas funciones relativamente concretas, más o menos coordinadas a las de las otras divinidades, representa, como dios supremo, una mayor extensión de lo divino y una mayor indivisión del poder; no es un dios partidario como los otros, a

nóos produce los pensamientos; Homero desconoce tanto la unidad del alma como la unidad del cuerpo así como la oposición alma-cuerpo; estas observaciones son importantes para nuestra tipología; véase, más adelante, capítulo IV.

7. Homero representa a las Moiras con los atributos de la hilandera; Moira es también la dispensadora de lo inevitable, la diosa fuerte, difícil de soportar, aniquiladora (Greene, *op. cit.*, pp. 10-28).

pesar de que las voluntades particulares de los dioses estén mal subordinadas a su gobierno. Este Zeus es quien asume el peso de la culpa; Áte es su hija: *theòs dià pánta teleutâ. présba Diòs thygáter Áte, hé pántas aâtai, oulóméne** (Homero, *Ilíada*, XIX, 90). Al final de esta fusión de la Obcecación divina con la figura de la divinidad suprema, se perfilará la figura trágica de Zeus en el *Prometeo encadenado* de Esquilo; los trágicos dirán asimismo *theoí, ho theós, theós tis*. Mientras que el mito de caos tiende a disociar lo divino, más reciente y de carácter ético, de lo divino más antiguo y brutal, el mito trágico tiende a concentrar en la cima de lo divino el bien y el mal[8]. El paso a lo trágico, propiamente dicho, está vinculado a la progresiva personificación de lo divino ambiguo que, sin dejar de ser *moîra*, hiper-divino involuntario, fatalidad irracional e ineludible, toma la forma casi psicológica de la malevolencia. Se diría que la malevolencia divina tiene un doble polo, impersonal en la Moîra y personal en la voluntad de Zeus.

El momento decisivo de esta personificación de la hostilidad divina está representado por el concepto del *phthonós* divino: los dioses «celosos» no soportan ninguna grandeza frente a ellos; el hombre se siente, entonces, relegado en su humanidad. Éste es el nacimiento de lo «trágico», coetáneo de la famosa medida griega; esa modestia, aparentemente tranquila y dichosa, preconizada por los sabios, ese consentimiento de la finitud están asediados por el temor de una «desmesura», insoportable para los «celos» divinos.

8. Hesíodo tiende hacia el tipo «no trágico» cuando hace derivar las potencias maléficas de la más antigua raza de los dioses; Móros y Thánatos son hijos de la Noche (*Teogonía*, 211), pero también Mômos, la reprobación, Oizýs, la angustia, las Hespérides que custodian las manzanas de oro más allá de Okeanós y Némesis, además de Apáte y Philótes, Géras y Éris (K. Kerenyi, *La mythologie des Grecs*, Paris, 1952, pp. 33-36 [trad. cast. de J. López Sanz, Monte Ávila, Caracas, 1991, pp. 38-41]). Este conjunto mitológico que Kerenyi reúne bajo el título de divinidades preolímpicas constituye un fantástico ensamblaje de figuras aterradoras que multiplican el mundo de la violencia originaria, del que va a desgajarse el reino justo de Zeus; resulta interesante ver cómo estas figuras vacilan entre dos tipos: el «tipo» drama de creación hacia el cual las lleva la teogonía y el «tipo» dios-malvado hacia el cual las lleva la epopeya. Clémence Ramnoux, en *La Nuit et les Enfants de la Nuit*, muestra que esas figuras de espanto oscilan, por lo demás, entre dos «niveles»: el de las imágenes arcaicas (incluso infantiles, como la del padre ogro y el padre castrado) y el de los conceptos físicos nacientes. El relato de la mutilación de Cronos está todavía del lado de la creación mito-poética ingenua, el fragmento cosmogónico (pp. 115-138, 211-232) ya está cerca de la especulación sobre el ser (pp. 62-108).

* [«La divinidad a todo da término. / La hija mayor de Zeus es Ate, la que todo confunde, la maldita.»]

Son los «celos» divinos los que denuncian la «desmesura», y el temor de la «desmesura» lo que suscita la réplica ética de la «modestia».

Ciertamente, los sabios intentaron moralizar el *phthonós* divino reduciéndolo al castigo de la *hýbris* y estableciendo una génesis no trágica de la *hýbris*; el éxito engendra el anhelo del «siempre más» (la *pleonexía*), la avidez engendra la complacencia y la complacencia, la arrogancia; así, el mal no procede del *phthonós*: la *hýbris* es anterior; pero, al desmitologizar la *hýbris*, el moralista la deja preparada para una nueva interpretación trágica; pues el vértigo que se apodera de la complacencia, tornándola propiamente excesiva e introduciéndola en la peligrosa vía del deseo de acrecentamiento sin fin, ¿acaso dicho vértigo carece, él mismo, de misterio? El *prôton kakón* de la *hýbris* humana[9], como dice Teognis, quien parece acercarse a la concepción bíblica de la caída, va a volver a cargarse de tragedia, cuando la *hýbris* humana no sea sólo la iniciativa que provoca los celos de los dioses, sino la iniciativa procedente de esos celos mismos, a través de la obcecación.

2. *El nudo trágico*

Tenemos, pues, todos los elementos de lo trágico: «obcecación» divina, «demonio», «lote», por una parte, «celos» y «desmesura», por otra parte.

La tragedia de Esquilo es la que anudó en un haz estos temas y les añadió el *quid proprium* que constituye lo trágico de la tragedia.

¿Cuál es ese germen que hace cristalizar lo trágico?

Lo trágico, propiamente dicho, sólo aparece cuando el tema de la predestinación al mal —por llamarle por su nombre— viene a chocar contra el tema de la grandeza *heroica*; para que nazca la emoción trágica por excelencia (el *phóbos*), es preciso que el destino experimente, primero, la resistencia de la libertad, que rebote en cierto modo en la dureza del héroe y que, por último, lo aplaste. (Posteriormente, hablaremos de la otra emoción, la compasión trágica, en el marco de la purificación trágica.) La tragedia nació de la exaltación, hasta el punto de ruptura, de una doble problemática:

9. E. R. Dodds, *op. cit.*, menciona a Simónides, Teognis y Solón como fuente de este sentido trágico del *phthonós*: la moralización del *phthonós* se prosigue al mismo tiempo que la de la *hýbris*: el exceso de bien produce complacencia, la cual engendra soberbia, que desencadena los celos de los dioses; veremos lo que hicieron los trágicos con esta pareja de la soberbia y de los celos.

la problemática del «dios malvado» y la del «héroe»; el Zeus del *Prometeo encadenado* y Prometeo mismo son los dos polos de esta teología y de esta antropología trágicas. Con la figura de Zeus se termina el movimiento que tiende a incorporar el satanismo difuso de los *daímones* a la figura suprema de lo «divino»; con él, por consiguiente, se lleva hasta el extremo la problemática del «dios malvado», unidad indivisa de lo divino y de lo satánico. Todas las líneas de la teología trágica convergen hacia esta figura de un Zeus malvado, la cual se esboza ya en los *Persas*.

Como se sabe, esta tragedia no celebra en absoluto la victoria de los griegos en Salamina, sino la derrota de los persas. Ahora bien, ¿cómo pudo sobreponerse el ateniense a su victoria y compartir la catástrofe de su enemigo mediante la compasión trágica? Porque su enemigo, personificado en Jerjes, se le mostró no sólo como un malvado justamente castigado —sólo se hubiera tratado de un drama patriótico—, sino como un hombre ejemplar aplastado por los dioses; Jerjes representa el misterio de la iniquidad: «Lo que desencadenó, señora, todo nuestro infortunio, fue un genio vengativo (*alástor*), un dios malvado (*kakós daímon*), surgido de no sé dónde (*póthen*)». «¡Ah, destino enemigo (*stygnè daímon*)! —podrá exclamar la vieja reina Atosa—, cómo has defraudado (*epseúsas*) la esperanza de los persas». Y el Corifeo: «¡Ah, dolorosa divinidad (*daímon*), con qué peso has azotado, pues, a toda la raza de los persas!»[10]. «Con qué peso has azotado....»: he aquí, pues, al hombre víctima de una agresión trascendente; la caída no es cosa del hombre, sino que el ser, en cierto modo, cae sobre él; las imágenes de la red, de la trampa, del ave de rapiña que se abalanza sobre el pajarito pertenecen al mismo ciclo de la culpa-desgracia. «Hénos aquí, golpeados por alguna angustia eterna». El mal como *ictus*... Por eso, Jerjes no es sólo el acusado, sino la víctima; por eso también, la tragedia no es una labor de denuncia ni de rectificación ética, como podrá serlo la comedia; la exégesis del mal moral está tan inmersa en su exégesis teológica que el héroe queda sustraído de la condena moral y expuesto a la piedad del coro y del espectador.

10. Obsérvense las distintas traducciones de M. Mazon para *daímon*: dios, destino, divinidad; la propia lengua griega oscila entre *daímon*, *theós*, *theoí*, *tyché*, y *Áte*; sin duda, resulta imposible elaborar esta teología tan evasiva, puesto que, para expresar la incoherencia originaria, el discurso tiene, a su vez, que dislocarse, llenarse de tinieblas, como dice Plotino acerca del pensamiento del no-ser, con «la esencia mentirosa».

De esta forma queda originariamente vinculada la *angustia* (el *phóbos* de la tragedia) a la *cólera de los dioses*, según el hermoso título del libro de Gerhard Nebel[11].

Según los *Persas*, el *kakós daímon* es la clave del Zeus del *Prometeo*. Pero la aguda y discreta intuición de los *Persas* adquiere aquí proporciones gigantescas al integrar dos elementos que pertenecen al primer «tipo» de la etiología del mal, al drama de creación, y que el poeta trágico encontró en las teogonías griegas. El primero es el tema de las genealogías de los dioses (Urano, Cronos, Zeus); este tema está retomado de la epopeya; pero la tragedia lo convierte en lo trágico de lo divino; los dioses, nacidos de la lucha y condenados al dolor, poseen una especie de finitud, aquella que conviene a unos seres inmortales; hay una historia de lo divino; lo divino deviene, a través de la cólera y del sufrimiento. El segundo elemento lo constituye la polaridad entre lo olímpico y lo titánico. Lo olímpico se conquista sobre un fondo caótico e, incluso, ctónico, cuya visión simbólica tuvo Esquilo con los fuegos y los rugidos del Etna —«Tifón de cien cabezas»—. La esfera de lo sagrado comporta, pues, la polaridad de la noche y del día, de la pasión de la noche y de la ley del día, por decirlo como K. Jaspers. El *kakós daímon* de los *Persas* se enriquece con estos dos armónicos: el dolor histórico y el abismo titánico. Sin duda, la misma teología, no tematizada, anima secretamente el drama de la *Orestíada* y el terror ético que lo habita: esa crueldad en cadena, que del crimen engendra el crimen y que simbolizan las Erinias, se hunde en una especie de maldad fundamental de la naturaleza de las cosas. La Erinia es culpabilizante, si puede decirse, porque *es* la culpabilidad del ser.

A esa culpabilidad del ser le dio Esquilo una forma plástica en el Zeus del *Prometeo*.

Frente a Zeus, Prometeo.

No hemos aclarado, en efecto, más que un aspecto del drama de Prometeo: la problemática del dios malvado y, si se prefiere esta expresión, la culpabilidad del ser. Pero esta culpabilidad del ser no es, a su vez, más que una de las caras de una paradoja de culpabilidad cuya otra cara es la «desmesura» del «héroe», tratada como una auténtica grandeza y no como una exaltación inmerecida. Los trágicos griegos se acercaron a una paradoja que, al mismo tiempo, se parece y se opone a la paradoja paulina de la gracia y de la libertad; hay una paradoja esquiliana del dios malvado y de la culpabilidad humana. Abordemos esta paradoja por su otra cara.

11. G. Negel, *op. cit.*, los *Persas*, pp. 11-48.

Sin la dialéctica del destino y de la libertad, no habría tragedia; la tragedia requiere, por una parte, una trascendencia, y más concretamente, una trascendencia hostil —«despiadado dios, tú solo lo condujiste todo», le hace decir Racine a Atalía— y, por otra parte, el surgimiento de una libertad que *retrasa* la realización del destino, que lo hace vacilar y parecer contingente en el clímax de la «crisis», para hacerlo estallar, por último, en un «desenlace», donde su carácter fatídico se descubre en última instancia. Sin ese «retraso» de la libertad heroica, el destino sería comparable a la descarga del rayo, según la imagen de Solón[12]; la libertad heroica introduce, en el corazón de lo ineludible, un germen de incertidumbre, un aplazamiento temporal, gracias al cual hay un «drama», es decir, una acción que se desarrolla bajo las apariencias de un destino incierto; postpuesto de esta forma por el héroe, el destino, en sí implacable, se despliega en una aventura contingente para nosotros; nace así la acción trágica con esa crueldad suya propia que Antonin Artaud conoció tan bien: esa mezcla inestable de certeza y de sorpresa se torna terror con la gota de perfidia trascendente que sobre ella deja caer la teología trágica. La emoción trágica del terror refleja, en el alma del espectador, ese juego cruel del dios malvado y del héroe; el espectador repite afectivamente la paradoja de lo «trágico»: todo ha ocurrido, conoce la historia, es algo ya pasado, ya tuvo lugar; y, sin embargo, espera que, a través de lo fortuito, de la incertidumbre del futuro, la certeza del pasado absoluto sobrevenga como un acontecimiento nuevo: ahora, el héroe se ha roto.

En lenguaje temporal el pasado absoluto del destino —como se ve en lo trágico de *Edipo,* que es por completo lo trágico de la retrospección, del reconocimiento de sí en un pasado extraño— se descubre con la incertidumbre del futuro: llega el sirviente, resuena la funesta noticia, y todo lo que fue verdadero en sí se torna verdadero para Edipo, en el dolor de la identificación. Si se suprime una de las dos caras de lo trágico, el destino o la acción humana, la emoción de terror desaparece. Y la piedad misma tampoco sería nada trágica si no surgiese de ese miedo al destino que vincula una libertad con una trascendencia; la piedad procede de ese miedo como un sufrimiento de destino; encuentra en el hombre esa enorme opacidad del sufrir que el hombre opone a la gesta divina; confirma que el hombre debe constituirse originariamente en el

12. W. Jäger, *Paideia*, I, pp. 307-343 [trad. cast. de J. Xirau, FCE, México, 1996, pp. 223-247]; «el drama de Esquilo» subraya fuertemente la filiación Solón-Esquilo.

polo opuesto de la desdicha que cae sobre él. El sufrimiento o, mejor, el sufrir como acto, se descubre como esa acción límite que ya se constituye frente al destino. En ese sentido de respuesta, de réplica, de desafío, empieza el sufrimiento a ser trágico y no sólo lírico.

La tragedia de los *Persas* mostraba ya la mutua articulación de la teología del genio maligno y de la antropología de la desmesura; Jerjes es, a la vez, la víctima de un extravío de origen divino y el transgresor de una prohibición (que, por lo demás, se denomina *daímon*, *Persas,* 825) inscrita en la geografía, la cual destina a los pueblos a unos lugares.

Así, únicamente la *hýbris* no es trágica; de ahí que se la encuentre, antes de Esquilo, sin acento trágico, en Solón; en el pensamiento del moralista, se denuncia la *hýbris* para evitarla y porque es evitable; precisamente por eso, no es trágica. Al esbozar la génesis de la desdicha a partir de la dicha, Solón realizaba una labor esencialmente profana y didáctica: la dicha engendra el apetito del exceso (la *pleonexía*), ésta, la desmedida (la *hýbris*), y ésta, la desdicha. Esta malignidad de la dicha, que la avaricia y la soberbia trastocan en desdicha, sólo se vuelve trágica cuando se retoma en el misterio de iniquidad del dios malvado. En contrapartida, esa desmedida introduce un movimiento humano, un contraste, una tensión en el seno de ese misterio; para que aparezca el momento ético del mal, es preciso, por lo menos, que la «parte del hombre» empiece a escindirse; es preciso, por lo menos, que se esboce una aurora de responsabilidad, de culpa evitable, y que la culpabilidad empiece a distinguirse de la finitud; pero esta distinción tiende a amortiguarse, a anularse con la predestinación; la indistinción de la culpabilidad divina y humana es una distinción naciente y anulada.

En adelante, pues, la cólera de los dioses tiene enfrente la cólera de los hombres.

La figura de Prometeo culmina y corona la serie de figuras heroicas sobre las cuales cae la trascendente desdicha; en el *Prometeo encadenado*, ésta culmina en la cumbre de una jerarquía de hombres libres; abajo del todo —más abajo incluso de la libertad y de lo trágico—, las figuras de Bía y de Cratos, simples ejecutores del destino, después, Océano y los amigos inoportunos, que hablan como los amigos de Job y de la teodicea explicativa: «Conócete a ti mismo y, adaptándote a los hechos, adopta nuevas maneras»; luego Io, la joven convertida en vaca, víctima de la lujuria divina, que representa el aspecto de pasividad y de sufrimiento de lo trágico. Io es el ser humano doliente bajo el dios malvado; pero Io no es

todavía totalmente trágica, pues sólo es doliente; sólo es trágica unida a Prometeo; Prometeo es el único que confiere a la pasión de Io, brindada y aplastada en el mutismo, la dimensión trágica: al puro sufrir se une el obrar, el obrar supremo de un querer que no quiere.

Es preciso representarse la fuerza de esa escena y sus violentos contrastes[13]. Él, el titán, clavado a una roca, encima de la *orquesta* vacía; ella, la loca, surgiendo en el gran espacio plano, acribillada por el tábano; él, clavado, ella, errática; él, viril y lúcido, ella, mujer rota y alienada; él, activo en su pasión, ella, pura pasión, puro testigo de la *hýbris* divina.

Y el propio Prometeo es una figura con doble sentido: por una parte, realza, con su inocencia —esa inocencia que Io realiza—, la culpabilidad del ser; Prometeo es el bienhechor de la humanidad; es la humanidad del hombre; sufre por haber amado demasiado a los hombres; aunque su autonomía sea asimismo su falta, expresa, ante todo, su generosidad; pues el fuego que dio a los hombres es el fuego del hogar, el fuego del culto doméstico que, cada año, se volvía a encender con el fuego del culto común; es asimismo el fuego de las técnicas y de las artes; es, por último, el de la razón, de la cultura y del corazón; en ese fuego se resume el ser-hombre, rompiendo con la inmovilidad de la naturaleza y con la monótona repetición de la vida animal, y extendiendo su dominio sobre las cosas, los animales y las relaciones humanas. Es notable, al respecto, que el mito alcanzase su madurez en el momento en que Esquilo, retomándolo de Hesíodo, eleva la figura de Prometeo por encima de la trapacería de una «burda malicia rústica»[14] hasta la grandeza trágica de un salvador doliente. Es ese Prometeo filántropo el que es trágico, pues es de su amor de donde proceden su desdicha y la de los hombres.

Pero, por otra parte, no se trata sólo de la pasión inocente del hombre —víctima del genio maligno—, sino también de la cólera del hombre que se alza frente a la cólera de Dios. Ciertamente,

13. Wilamowitz-Moellendorf, *Aischylos Interpretationen*, pp. 114-162, Prometeo; M. Croiset, *Eschyle, Études sur l'invention dramatique dans son théâtre*, Paris, 1928, es asimismo muy útil para captar la conexión entre lo trágico y el espectáculo.

14. L. Séchan, *Le Mythe de Prométhée*, Paris, 1951 [trad. cast. de E. de Olaso, Eudeba, Buenos Aires, 1964]: este libro es valiosísimo para situar el mito dentro de la tradición del culto del fuego y de la renovación del fuego, para volver a introducir el tema de la culpa de Prometeo en el contexto de las teomaquias y, por último, para delimitar el equívoco doble de Prometeo, bienhechor-culpable, y de Zeus, dios colérico en camino hacia una religión de la justicia y de sabiduría.

Prometeo es impotente; colocado en cruz sobre su roca, no hace nada; pero le queda la fuerza de la palabra y la dureza de una voluntad que no consiente. No cabe duda de que, a los ojos del piadoso Esquilo, la libertad de Prometeo es una libertad impura y como el grado más ínfimo de la libertad. Según él, ni Prometeo ni Zeus son absolutamente libres. La libertad de Prometeo es una libertad de *desafío* y no de *participación*. Esquilo expresó ese maleficio de la libertad de Prometeo en el tema del «secreto»; en efecto, Prometeo posee un arma temible contra Zeus: sabe de qué unión del rey de los dioses con una mortal nacería el hijo que habría de destronarle; posee el secreto de la caída de Zeus, el secreto del Crepúsculo de los Dioses: tiene con qué *aniquilar* el ser. Semejante libertad destructora no es, para Esquilo, la última palabra de la libertad; sólo es su primera palabra. Por eso, el último desafío de Prometeo provoca la fulminante réplica que sabemos, el derrumbamiento de Prometeo con su roca en el abismo abierto de par en par. Para Esquilo, este desastre forma parte de un duro aprendizaje, aquel que los coros del *Agamenón* resumían en el *páthei máthos**. El final de la trilogía, desgraciadamente perdido, debía —como sabemos— mostrar la reconciliación final: al mismo tiempo que Zeus accedía a la verdadera justicia, Prometeo liberado admitía el lado luminoso, olímpico de la divinidad.

Hay, pues, una culpabilidad de Prometeo que, sucesivamente, está englobada en la de Zeus por el suplicio que éste le inflige y engloba a la de Zeus por el secreto con el que le amenaza. Me parece que ésta es la culpabilidad que Esquilo quiso expresar con la naturaleza titánica de Prometeo[15]. La libertad se hunde en el caótico caudal del ser; constituye un momento de la titanomaquia; Prometeo no deja de invocar a Gaia, símbolo y compendio de las potencias ctónicas; desde el principio, toma por testigos a éter, vientos, fuentes, tierra, sol; su desafío es acorde a lo gigantesco de los montes y de las aguas. En su libertad, surge la cólera elemental. Y esa cólera elemental, que se expresa en el desafío, no difiere fundamentalmente de la tenebrosa potencia que anima a Clitemnestra, en la que se entretejen las espantosas potencias del seno materno, de la tierra y de los muertos. Tampoco difiere esencialmente del terror ético representado por las Erinias y que encierra al hombre en el ciclo de la venganza. Todo esto es caos: la libertad también, en su primer bosquejo.

* [«Por el dolor, el conocimiento.»]

15. G. Nebel, *op. cit.*, pp. 49-88.

De esta forma, el Prometeo encadenado confirma, más que la paradoja, la fundamental complicidad entre la cólera de Dios y la cólera del hombre, entre el dios malvado y la libertad titánica. Ambos saborean en la amargura «las uvas de la ira».

Me parece, entonces, que esta *hýbris* de la inocencia, si puede decirse, esa violencia que convierte a Prometeo en una víctima culpable, aclara retrospectivamente el tema originario del mito, el tema del robo del fuego. El drama, bien es verdad, comienza después; forma parte del suplicio (lo mismo que el incesto y el crimen son anteriores a lo trágico de Edipo que consiste en lo trágico del descubrimiento y del reconocimiento, lo trágico de la verdad). Lo trágico de Prometeo comienza con el sufrimiento injusto. Sin embargo, con un movimiento hacia atrás, alcanza la célula originaria del drama: ese robo era una buena acción; pero esa buena acción era un robo. Prometeo era, inicialmente, inocente-culpable.

¿Puede pensarse la teología trágica? La tragedia no la elabora reflexivamente, la muestra con unos personajes, con un espectáculo, bajo el revestimiento poético y a través de las emociones específicas del terror y de la piedad. Sin embargo, la sabiduría ha llegado a enunciarla de forma sentenciosa, es decir, a medio camino entre el drama representado y la sabiduría pensada: «Cuando la cólera de los demonios ataca al hombre —dice Licurgo—, empieza por quitarle el entendimiento del espíritu y por inducirle al peor juicio, de modo que no tenga conciencia de sus propios errores»[16]. Los coros trágicos cantan semejantes máximas[17]. ¿Tal vez sea la

16. *In Leocratem*, 92, citado por E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 39: se trata ya del *quem deus vult perdere, prius dementat.*

17. Son muchas las expresiones líricas de esta teología trágica: *Persas*, 354, 472, 808, 821; *Agamenón*, 160 ss., 1486, 1563 ss., etc.; en ninguna parte ha encontrado ésta una expresión más clara que en el coro de *Antígona*; con el que E. R. Dodds termina su estudio del *guilt-pattern:* «Dichosos aquellos cuya vida no ha saboreado los frutos del mal. Cuando los dioses derrumban una casa, la desgracia se ceba sin cesar en la multitud de sus descendientes... Durante toda la eternidad, lo mismo que en el pasado, esta ley prevalecerá: en la vida de los mortales, ninguna prosperidad excesiva acaece sin que se entrometa (*ektòs átas*) la desdicha. La inconstante esperanza es un bien para un gran número de seres humanos, para un gran número también no es más que un engaño de sus crédulos deseos: el hombre no sabe nada y ella se desliza dentro de él hasta que se quema los pies con la llama. Con sabiduría (*sophía*) se profirió la célebre sentencia: "El mal le parece (*dokeîn*) ser un bien a aquél cuyo espíritu es conducido a su perdición (*hoso phrénas - theòs ágei prós átan*) por la divinidad; entonces, sólo durante poco tiempo está a salvo de la desdicha (*ektòs átas*)"» (*Antígona*, 582-625).

única teología inconfesable o, al menos, insostenible? La indignación de Platón ante el tema trágico elaborado y enunciado con claridad bastaría para pensarlo. Escuchemos a Platón:

> Dios, puesto que es bueno, tampoco es la causa de todo, como suele decirse; sólo es causa de una parte de las cosas que ocurren a los hombres, y no tiene nada que ver con la mayoría de ellas, dado que nuestros bienes representan un número insignificante en comparación con nuestros males. [Por eso,] no permitiremos que los jóvenes escuchen las palabras de Esquilo: «Dios implanta el crimen entre los humanos cuando quiere arruinar totalmente la casa de éstos»[18] (*República*, 379 c-380a).

Si, por lo tanto, la conciencia religiosa duda en *formular* la teología trágica es porque, por otra parte, profesa la «inocencia de Dios», por hablar en términos platónicos, su «santidad», en lenguaje bíblico. Formular explícitamente la teología trágica sería, para la conciencia religiosa, destruirse a sí misma.

3. *¿Liberación de lo trágico o liberación en lo trágico?*

En el drama de creación, el mal era como el reverso, lo otro, del acto creador; la salvación era, entonces, la creación misma, en tanto que instauración del orden actual del mundo; se repetía en los combates del rey y en cualquier lucha donde la mirada de la fe puede distinguir, bajo el rostro del enemigo, al antiguo Adversario, vencido al principio en la gesta de los dioses.

¿Cuál puede ser el fin del mal en la visión trágica?

Me parece que, en la pureza de su «tipo», la visión trágica excluye cualquier liberación distinta de la «simpatía», de la «piedad» trágica, es decir, una emoción impotente de participación en las desdichas del héroe; una forma de llorar-con y de purificar los llantos mismos con la belleza del canto.

Es cierto que la tragedia de Esquilo parece proponer una salida distinta, como se ve en la trilogía de Orestes: las *Euménides* aportan una respuesta nueva a la cuestión planteada por el último verso de las *Coéforos:* «¿Dónde se detendrá, dónde se detendrá por fin

18. Observa E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 57, que Platón omite citar el final de este fragmento 162 de *Níobe* la *hýoris*, que supone cierta contribución del hombre a su destino (*mè thrasystomeîn*: esta «arrogancia» es nuestra).

adormecida la ira de Ate?»; y la última pieza de esta trilogía respondía: el Terror tiene un fin, la cadena de la venganza puede romperse, Dios es justo, Dios es misericordioso; su Justicia se expresa en la purificación de Apolo, quien pone fin a la Venganza divina, y su benevolencia se manifiesta en la ley severa, aunque moderada, de la ciudad que se hace cargo de la retribución de las faltas criminales. Asimismo, un *Prometeo liberado* debía cerrar la trilogía del titán; esa obra se ha perdido, pero sabemos bastante acerca de la acción del *Prometeo liberado* para afirmar que la duración —la larga duración de treinta mil años que separaba a este drama del anterior— había «desgastado la cólera» del tirano celestial y del titán doliente; desgastado la cólera: ésta es también la expresión que utiliza Sófocles en *Edipo en Colono* para expresar la acción de la meditación que conduce desde el amargo dolor hasta la apaciguada conformidad; el intervalo de las tragedias griegas recuerda a una redención por el tiempo que desgasta las garras y los dientes de la cólera de los dioses y de los hombres. En el interior de esta duración cósmica común, Zeus, el tirano, *se convierte* en Zeus, el padre de Justicia.

Así, el devenir de lo divino aparece como análogo del «arrepentimiento» de Dios, en la Biblia hebrea; ¿acaso las *Euménides* y el *Prometeo liberado* no hacen presentir una especie de arrepentimiento del ser?

No cabe duda que, al menos para Esquilo, la tragedia es a la vez la representación de lo trágico y el impulso hacia el fin de lo trágico.

Esto es verdad, pero sólo hasta cierto punto; resulta sorprendente que, incluso en Esquilo —que fue más lejos que nadie en este sentido (y la misma estructura trilógica de su tragedia expresa perfectamente el movimiento de toda la acción hacia el fin de lo trágico)—, ese fin de lo trágico no es una liberación real para el héroe: al final de las *Euménides,* Orestes se ha volatilizado, en cierto modo, en el gran debate que se desarrolla por encima de su cabeza entre Atenea, Apolo y las Erinias. Este fin de lo trágico no lo percibe el poeta más que a costa de la destrucción de la propia teología trágica; finalmente, no era verdad que Zeus fuese malvado. Ahora bien, ¿cómo es posible esa destrucción de la teología trágica? Por un deslizamiento hacia el otro «tipo» etiológico, por un deslizamiento hacia el drama de creación; la santidad se conquista sobre la maldad originaria, lo mismo que Marduc venció a Tiamat. Este esquema teogónico es el que sustenta la conversión de Zeus en la trilogía del *Prometeo* y la de la Erinia en Euménides en

la *Orestíada*. De este modo, la epopeya salva la tragedia al liberarla de lo «trágico»; el «dios malvado» se reabsorbe en el dolor de lo divino, el cual debe alcanzar su polo olímpico a expensas de su polo titánico.

Pero, en Sófocles, ya no hay, precisamente, fin de lo trágico: en este sentido, Sófocles es más puramente trágico que Esquilo[19]; el dios hostil se deja sentir menos por su presión que por su ausencia, que abandona al hombre a su suerte; lo trágico redoblado viene a obstruir las soluciones esbozadas por Esquilo; así, lo trágico de Antígona, que es lo trágico de la contradicción insoluble, surge precisamente en el punto donde Esquilo, en las *Euménides*, vislumbró una salida para lo trágico; la ciudad ya no es el lugar de la reconciliación: es la ciudad cerrada que arroja a Antígona al desafío y la invocación de unas leyes incompatibles con la existencia histórica de la ciudad.

Una sola excepción, bien es verdad, pero que confirma indirectamente nuestra interpretación: también Sófocles, en *Edipo en Colono*, celebró el fin de lo trágico[20]; el viejo Edipo, tras una larga meditación sobre sus desdichas, es conducido por Sófocles al umbral de una muerte no trágica; se le sustrae a las miradas profanas, después de que Teseo, el rey sacrificador, lo haya acompañado hasta los límites del territorio sagrado de la ciudad. Weinstock comparaba con razón este drama sagrado con una «leyenda de los santos»; pero la muerte del viejo Edipo, la muerte gloriosa del héroe juicioso, no es tanto la curación de la condición humana cuanto su suspensión.

En la visión trágica, la salvación, en verdad, no está fuera de lo trágico, sino en lo trágico. Éste es el sentido del *phroneîn* trágico, de ese «sufrir para comprender» que el coro celebra en el *Agamenón* de Esquilo:

> Zeus, cualquiera que sea su nombre verdadero, si éste le agrada, con éste le invoco. Lo he sopesado todo: sólo reconozco a Zeus, capaz de descargarme del peso de mi estéril angustia... Él les abrió a los hombres las vías de la prudencia, dándoles por ley *sufrir para comprender*. Cuando, en pleno sueño, bajo la mirada del corazón, rezuma el doloroso remordimiento, la sabiduría, pese a ellos, penetra en ellos. Y ésta es, creo, una violencia bienhechora de los dioses sentados en el tribunal celestial (*Agamenón*, 160 ss.).

19. Nebel, *op. cit.*, pp. 169-231: «Antígona y el mundo salvaje de los muertos»; «Edipo-rey y el dios de la ira» (W. Jäger, *Paideia*, I, pp. 343-363 [trad. cast. pp. 248-263]).

20. Nebel, *op. cit.*, pp. 233-253, «La muerte bendita en *Edipo en Colono*».

«Sufrir para comprender» es la sabiduría trágica, es el «saber trágico», por decirlo como K. Jaspers[21].

No creo que la religión griega, en sus expresiones más altas, más allá de los cultos, haya ofrecido jamás un verdadero fin de lo trágico; ésta procede siempre por sustitución de otro esquema religioso y no por resolución de las tensiones internas derivadas del propio esquema trágico. Tanto si se convierte en una religión de la «posesión divina», es decir, de la penetración de lo divino en lo humano, como en una religión del «éxtasis divino», es decir, de la evasión de lo humano en lo divino, la religión, en su forma apolínea o dionisíaca, no constituye una resolución de lo trágico. Ciertamente, la autoridad de la palabra délfica tranquiliza, guía y, en cierto modo, apacigua; Apolo fue el gran pacificador, en la medida en que fue, por medio del oráculo, el gran consejero, el garante de la actividad legisladora de los grandes fundadores de leyes; pero Apolo es también el gran maestro de las purificaciones rituales, lo cual quiere decir que su consejo, que confiere cierta seguridad a la palabra humana, no cura el alma «trágica», puesto que, finalmente, hay que recurrir a las antiguas purificaciones. Apolo, el consejero, no podía perdonar los pecados, sino sólo lavar las mancillas, puesto que la visión trágica del mundo excluye el perdón de los pecados[22].

Dionisos intenta, todavía menos, restaurar en su integridad el alma herida; da salida a la ansiedad de la culpa sacando el alma fuera de sí misma y de su soledad; de esta forma, su éxtasis descarga al hombre del peso de su responsabilidad, transformándolo en otro. Dionisos no confirma al hombre en la verdad de su finitud, sino que le propone una exaltación, una especie de desmesura sagrada, mediante la cual lo que hace no es tanto reconciliarse consigo mismo cuanto huir de sí mismo[23].

21. K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, pp. 915-960; véase, más adelante, capítulo V.

22. Sobre este papel de Apolo en la expiación, véase Nilsson, *A History of Greek Religion*, Oxford, 1952, capítulo VI: Apolo sigue siendo el amo de la expiación sagrada en el caso de la culpabilidad sangrante, incluso cuando el Estado ya se ha hecho cargo de la tarea penal del castigo. Nilsson, al tiempo que subraya el papel del culto apolíneo en favor de la pureza moral y de la rectitud de intención, confirma la impotencia del apolinismo para superar el ritualismo externo y alcanzar la exigencia de justicia: «Él fue la autoridad que restauró y mantuvo la paz con los dioses. Su tarea no consistió en remover las conciencias, como hicieron los profetas, sino en calmarlas» (pp. 199-200 [trad. cast. p. 249]); de ahí, su prudente reformismo, su moderado obrar frente al dionisismo; pero no creó ningún valor nuevo.

23. Nilsson, *op. cit.*, pp. 205-206 [trad. cast. pp. 255-256]. Volveremos sobre esto en el capítulo IV. Todo lo que se dice acerca de la religión griega debe matizarse siempre con la siguiente consideración: jamás hubo una única teología griega, sino un

Queda el *espectáculo* trágico mismo, para purificar a quienquiera que acceda a lo sublime del verbo poético; no se trata ni de un consejo en el sentido apolíneo, ni de una alteración de la personalidad en el sentido dionisíaco, sino en un sentido muy desviado, en el sentido, por ejemplo, de que el espectáculo es promotor de «ilusión»; con el espectáculo, el hombre corriente entra en el «coro», que llora y que canta con el héroe; el lugar de la reconciliación trágica es el «coro» y su lirismo; al entrar nosotros mismos en el «coro» trágico, pasamos de la ilusión dionisíaca al éxtasis específico de la sabiduría trágica; entonces, el mito está entre nosotros; somos nosotros quienes nos asustamos y nos lamentamos, gracias a nuestra escenificación. Hay que convertirse en miembro del coro para acceder a los sentimientos específicos de la reconciliación trágica; el hombre sólo conoce el miedo y esa especie de simpatía vergonzosa que inspira el espectáculo del infortunio; al convertirse en miembro del coro, ese hombre corriente accede a una esfera de sentimientos que podemos denominar simbólicos y míticos, en atención al tipo de habla con el que guardan proporción; dichos sentimientos, lo sabemos desde Aristóteles, son, en primer lugar, el *phóbos* trágico, ese temor específico al que accedemos cuando advertimos la convergencia de la libertad y de la ruina empírica; después, el *Éleos* trágico, esa mirada misericordiosa que ya no acusa, que ya no condena, sino que se apiada. Ambas, Terror y Piedad son modalidades del sufrir; pero de un sufrimiento que puede denominarse sufrimiento de destino, puesto que, en él, se requiere el retraso y la aceleración de un destino hostil y la intervención de la libertad heroica; por eso, dichos sentimientos sólo nacen en el aura del mito trágico. Pero estos sentimientos son asimismo una modalidad del comprender: el héroe se torna vidente; al perder la vista, Edipo accede a la visión de Tiresias. Pero, lo que comprende, no lo sabe de una manera objetiva y sistemática. Hesíodo ya decía: *pathòn dé te népios égno*: sufrir devuelve la razón al loco (*Trabajos*, 218).

Ésta es la liberación que ya no está fuera de lo trágico, sino en lo trágico: una transposición estética del temor y de la piedad en virtud del mito trágico convertido en poesía y por la gracia de un éxtasis de espectáculo.

encabalgamiento no sólo de los cultos propiamente dichos, sino de diversas síntesis religiosas que intentaron realizar algunos reformadores, poetas, propagandistas religiosos, sin que ninguna lograse reagrupar a las demás dentro de un sistema; está la autoridad de Delfos y, luego, la «locura telestésica» de Dionisos; ésta invade el ámbito de aquélla; pero Apolo refrena y engloba a Dionisos legislando acerca de su culto y moderando su éxtasis.

Capítulo III

EL MITO «ADÁMICO» Y LA VISIÓN «ESCATOLÓGICA» DE LA HISTORIA

El mito adámico es, por excelencia, el mito antropológico; Adán quiere decir Hombre. Pero no todo mito del «hombre primordial» es un mito «adámico». Cada uno de los demás tipos míticos contiene una referencia al hombre: así, la figura del Rey, en el mito teogónico, da consistencia a cierta historia e, incluso, a cierta realidad de lo político; pero el hombre no constituye en él un origen *propio* del mal. Asimismo, la figura del titán, que oscila entre los diversos tipos míticos, está a dos pasos de transformarse en figura del hombre primordial; pero la «antropogonía» órfica, que se anexionó, tardíamente sin duda, el mito de los titanes, no constituye un mito antropogónico del mal: el ser-hombre es, a su vez, el resultado de un drama anterior al hombre; el mal es que haya hombre; la génesis del mal coincide con la antropogonía misma. Se hallarán muchas otras figuras del hombre primordial en el nivel gnóstico de la especulación: pero dichas especulaciones difieren fundamentalmente del tema adámico en el hecho de que la génesis de la condición actual del hombre se considera normalmente, ahí, como idéntica al pernicioso proceso que se desarrolla a través de los «eones» anteriores a la condición presente del hombre.

El mito «adámico» es el único propiamente antropológico; con esto, se designan tres rasgos: en primer lugar, el mito etiológico atribuye el origen del mal a un *antepasado* de la humanidad actual, cuya condición es homogénea a la nuestra. Todas las especulaciones acerca de la perfección sobrenatural de Adán antes de la caída son arreglos adventicios que alteran profundamente su sentido originario, ingenuo y bruto; tienden a convertir a Adán en superior y,

por consiguiente, ajeno a nuestra condición y, al mismo tiempo, retrotraen el mito adámico a una génesis del hombre a partir de una super-humanidad primordial. No cabe duda de que la palabra misma de caída, ajena al vocabulario bíblico, es coetánea de esa sobre-elevación de la condición «adámica» por encima de la condición humana actual; no cae aquello que estuvo elevado primero; el símbolo de la caída no es, por consiguiente, el símbolo auténtico del mito «adámico»: de ahí que se encuentre asimismo en Platón, en la *gnósis*, en Plotino; por eso, no hemos titulado este capítulo: el mito de caída, sino: el mito adámico; cuando volvamos a arraigar el simbolismo del mito adámico en el simbolismo más fundamental del pecado, veremos que el mito adámico es más un mito del «descarrío» que un mito de la «caída».

Segundo rasgo: el mito etiológico de Adán es el intento más extremo de *desdoblar* el origen del mal y del bien; la intención de este mito es dar consistencia a un origen *radical* del mal distinto del origen más *originario* del ser-bueno de las cosas; cualesquiera que sean las dificultades propiamente filosóficas de este intento, esta distinción entre lo radical y lo originario es esencial para el carácter antropológico del mito adámico; ésta hace del hombre un *comienzo* del mal en el seno de una creación que tuvo ya su *comienzo* absoluto en el acto creador de Dios. En la época en que se redactó el mito adámico, el concepto de libertad todavía no se había elaborado como soporte para este segundo comienzo, si así puede decirse; a pesar de que la idea deuteronómica de una elección radical suscitada por la llamada profética anuncia la evolución del mito adámico hacia una especulación de grado superior, donde la libertad será no sólo una especie de comienzo, sino la capacidad de retirada de la criatura, es decir, en sentido propio, la capacidad, para la criatura, de deshacer y de deshacerse a partir de su ser hecho y per-fecto. En el plano mítico en que aquí estamos, ese poder de retirada de la libertad queda atrapado en la estructura del *relato:* está representado por un acontecimiento que surge no se sabe de dónde y que distingue entre un antes y un después: en la terminología de la caída, acerca de la cual planteamos nuestras reservas más arriba, hay un estado supralapsario de inocencia y un estado infralapsario de pecabilidad (obsérvese de paso que no cabe identificar falibilidad y pecabilidad; la falibilidad, en el sentido de nuestro Libro I, designa la estructura humana capaz del descarrío de la malignidad; la pecabilidad describe la condición de una humanidad ya *propensa* al mal; por eso, hablamos aquí de pecabilidad en el sentido de un *habitus* de la especie; volveremos más detenida-

mente sobre ello en el Libro III). El mito adámico *cuenta* como un acontecimiento el paso de la inocencia al pecado, en tanto que condición de un hombre destinado al bien y propenso al mal. Pero, dado que el origen del mal se «cuenta» como una historia acaecida y que esta historia está ligada a un personaje fabuloso, Adán, todavía no estamos en presencia de una especulación, sino solamente de un mito etiológico; este mito está listo para retomarlo especulativamente, es cierto, pero todavía está hundido en el espacio y el tiempo míticos: hay que entenderlo, pues, como mito, a medio camino entre los símbolos primordiales y los símbolos especulativos suscitados por la *gnósis* e, incluso, contra la *gnósis*.

Para terminar —último rasgo—, el mito adámico subordina a la figura central del hombre primordial otras figuras que tienden a descentrar el relato, sin suprimir, por ello, la supremacía de la figura adámica. Es importante señalar, en efecto, que el mito adámico no logra concentrar ni reabsorber el origen del mal en la sola figura de un hombre primordial; habla asimismo del adversario, de la Serpiente, que se convertirá en el diablo; habla también de otro personaje, Eva, que representa a la interlocutora de ese Otro, Serpiente o Diablo; el mito adámico suscita, así, una o varias figuras contrapuestas a la figura central del Hombre primordial; éste recibe, con aquéllas, una profundidad enigmática mediante la cual comunica secretamente con los otros mitos del mal y hace posible aquello que, más adelante, denominaremos un sistema de los mitos del mal. Pero, por lejos que se pueda llegar en el sentido de esa multiplicación de los centros de proliferación del mal, la intención central del mito consiste en ordenar todas las *otras* figuras en función de la de Adán y en comprenderlas en relación a ella y como en la frontera del relato cuyo principal protagonista es Adán.

1. *La motivación penitencial del mito «adámico»*

¿Qué es «comprender» el mito adámico?

Es, en primer lugar, aceptar que sea un mito; más adelante, explicaremos cómo pudo elaborar el pensamiento judío esta crónica de una primera pareja humana; pero, *previamente*, hay que dejar bien sentado que esta crónica del primer hombre y de la primera pareja ya no puede estar en consonancia, para un hombre moderno que ha aprendido la diferencia entre el mito y la historia, con el tiempo de la historia ni con el espacio de la geografía, tal y como la conciencia crítica los ha establecido de modo irreversible. Hay

que dejar bien sentado que la cuestión: ¿dónde y cuándo comió Adán el fruto prohibido? ya no tiene sentido para nosotros; cualquier esfuerzo por salvar la literalidad del relato como una historia verdadera es vano y desesperado: lo que sabemos, como hombres de ciencia, de los comienzos de la humanidad no deja lugar para semejante acontecimiento primordial[1]. Estoy convencido de que

1. Es preferible una actitud clara en lugar de la ambigüedad de los autores como A.-M. Dubarle (*op. cit.*, pp. 45-60), que tratan de eludir la alternativa historia o mito y encontrar en este relato «una historia de un tipo especial que se expresa en unas imágenes tradicionales transformando profundamente su alcance» (p. 49). Es cierto que Israel, cuya religión está fundada en un acontecimiento histórico, la salida de Egipto, no podría recurrir, para explicar el mal, a algún «arquetipo» intemporal, sino a acontecimientos que estarían en la base del presente; pero decir que Israel ha vuelto a descubrir, con la fe, unos acontecimientos pasados es volver, ineludiblemente, a la idea de que Adán es un personaje real y la caída un acontecimiento que tuvo lugar realmente. Es preciso conservar la idea de *acontecimiento* como símbolo de la ruptura entre dos regímenes ontológicos y abandonar la idea de *hecho pasado*. Sobre todo, hay que reconocer el carácter mítico de la figura del antepasado del género humano, el cual sería para toda la humanidad lo mismo que es el antepasado epónimo para Moab, Edom, etc. En esta esquematización, se instaura la idea de un pecado que sería *primero* y *heredado*, lo mismo que las falsas racionalizaciones a las que dio lugar.

Se hallarán ecos de las discusiones que conmovieron la exégesis católica a principios de siglo en Y. Laurent, «Le caractère historique de Genèse, 2-3, dans l'exégèse française au tournant du XIXe siècle»: *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia* (1947), pp. 37-69; se hace justicia a los trabajos de F. Lenormant (1880-1884); el intento ecléctico del padre M.-J. Lagrange en su famoso artículo de la *Revue Biblique* (1897): «L'innocence et le péché», está bien descrito. Cuando releemos hoy este espléndido artículo, nos sentimos impresionados a la vez por su audacia en el detalle y por su timidez en el conjunto; el padre Lagrange rechaza tanto la interpretación que denomina alegórica como la literalidad, y considera el relato de la caída como «una historia verdadera expuesta de una manera popular o simbólica» (p. 385): «Siempre se comprendió, en la Iglesia, que esta historia tan verdadera no era una historia como las demás, sino una historia envuelta en figuras: metáforas, símbolos o lenguaje popular» (p. 361); de ahí, la tarea de separar los «elementos sustanciales» de las «formas simbólicas» (*ibid.*). Al igual que Orígenes y Cayetano, lleva muy lejos la parte simbólica. Pero no se ve muy bien cómo el conjunto del relato podría versar sobre una historia real, cuando todas las circunstancias, tomadas una por una, son interpretadas simbólicamente (pp. 343-358). Tal vez el padre Lagrange tenga una idea demasiado restringida del símbolo que parece no distinguir de la alegoría; de ahí que, frente a la alternativa: alegoría o historia, opte por la historia, con el riesgo de distinguir el fondo y la forma del relato. Por lo demás, el padre Lagrange vio, mucho antes de que conociésemos todo el fondo babilónico de los relatos de creación, que lo significativo no es lo corroborado por los paralelismos históricos, sino lo que carece de paralelo; rompía así, de forma decisiva, con la exégesis apologética que se apoyaba en esos paralelismos para probar una presunta tradición oral, procedente de Adán hasta nues-

esta plena aceptación del carácter no-histórico —en el sentido de la historia según el método crítico— es el reverso de una gran conquista: la conquista de la función *simbólica* del mito. Pero, entonces, no hay que decir: la historia de la «caída» *no* es *más que* un mito, es decir, menos que una historia; sino: la historia de la caída tiene la grandeza del mito, es decir, tiene más sentido que una historia verdadera. Pero ¿qué sentido?

Hemos sugerido, en varias ocasiones, que ese sentido reside en el poder del mito para suscitar una *especulación* sobre el poder de retirada de la libertad; hay que buscar, pues, este sentido en la relación de lo pre-filosófico con lo filosófico, según la máxima que, a lo largo de todo este libro, sigue siendo la estrella que nos guía: «El símbolo da que pensar». Pero ese poder heurístico, exploratorio, del mito vuelto hacia la especulación ulterior sólo puede desprenderse de la función etiológica del mito si, en primer lugar, tratamos el mito como una *recuperación* de los símbolos fundamentales elaborados en la experiencia viva de la mancilla, del pecado y de la culpabilidad. El mito sólo anticipa la especulación porque él ya es una interpretación, una hermenéutica de los símbolos primordiales, en los que se constituyó la conciencia de pecado anterior a aquélla. Al interpretar él mismo otros símbolos es como da, a su vez, que pensar. Así es como intentaremos comprenderlo en este capítulo, reservando para una investigación ulterior el retomarlo, en un segundo grado, con los símbolos más intelectualizados del «pecado original». Por consiguiente, distinguiremos tres niveles: primero, el de los símbolos primordiales del pecado; después, el del mito adámico; por último, la clave especulativa del pecado original, y comprenderemos el segundo como una hermenéutica de primer grado, y el tercero, como una hermenéutica de segundo grado.

Esta manera de comprender se basa en la experiencia histórica del pueblo judío. Lejos de ser el punto de partida de su experiencia del pecado y de la culpabilidad, el mito adámico presupone dicha experiencia y expresa su madurez. Por eso, ha sido posible comprender esta experiencia e interpretar sus símbolos fundamentales —desviación, rebelión, extravío, perdición, cautiverio— sin recu-

tras primeras fuentes escritas. Además, el padre Lagrange se dio cuenta de que la genialidad del escritor sagrado consistió con frecuencia en erigir en símbolo aquello que era creencia literal en la imaginación popular; esta intuición va muy lejos, pero no es llevada hasta sus últimas consecuencias; sin embargo, Lagrange escribe: «El lenguaje simbólico no tiene las mismas leyes que el lenguaje familiar y no debe ser interpretado con el mismo método» (p. 354).

rrir a este mito. La cuestión, para nosotros, consistirá en comprender qué le añade el mito «adámico» a esta primera simbolización. De todas formas, dicho añadido es tardío y, en algunos aspectos, inesencial; la historia de la literatura hebrea lo prueba con creces: Adán no es una figura importante en el Antiguo Testamento; los profetas lo ignoran; es verdad que varios textos mencionan a Adán (sujeto de un verbo en plural) y a los hijos de Adán, pero sin aludir al relato de la caída; Abraham, el padre de los creyentes, Noé, el padre de la humanidad creada de nuevo tras el diluvio, son figuras más importantes; y, para el redactor del relato del Génesis, ni siquiera es seguro que recaiga sobre Adán toda la responsabilidad del mal del mundo[2]; tal vez no sea más que el primer ejemplo del mal. En todo caso, el relato adámico no debe separarse del conjunto de los once primeros capítulos, los cuales conducen a la elección de Abraham, padre de los creyentes, a través de las leyendas de Abel y Caín, de Babel, de Noé, pasando por la suprema amenaza —el diluvio— y por la suprema promesa, la regeneración más allá de las aguas.

En el Nuevo Testamento, el propio Jesús no alude jamás a este relato; acepta la existencia del mal como un hecho, como la situación que presupone la llamada al arrepentimiento: «Si no os arrepentís, pereceréis todos igualmente». En los Sinópticos, se insiste con la misma fuerza en el «corazón» malvado (Mc 7, 21-22; Mt 7, 11; 12, 33-34) o en el «adversario»: a los discípulos que preguntan quién sembró cizaña entre la buena semilla, les responde Jesús: «Es un enemigo el que hizo eso». La oración del Señor pone el énfasis en la tentación y en el poder opresor del Maligno: «No nos sometas a la tentación, pero líbranos del Malvado». Tanto en la enfermedad como en la tentación, al hombre le ataca el «espíritu inmundo». La Pasión misma está bajo el signo del Malvado: «Simón, Simón, he aquí que Satanás os ha reclamado para cribaros como el trigo» (Lc 22, 31). ¿Acaso el propio Cristo no estuvo expuesto a los asaltos del Demonio? Nada hay, pues, en todo esto que oriente hacia una interpretación «adámica» del principio del mal. San Pablo fue quien sacó el tema adámico de su letargo; amparándose en el *contraste* entre el «hombre viejo» y el «hombre nuevo», erigió la figura de Adán como la figura inversa de la de Cristo, llamado el «segundo Adán» (1 Cor 15, 21-22, 45-49; Rom 5, 12-21). Al mismo tiempo, no sólo se

2. Ben Sirá, autor del *Eclesiastés,* y el *Libro de la Sabiduría* aluden al relato del Génesis (Sir 25, 24; Sab 2, 23-24; 10, 1-2); pero no atribuyen a un primer pecado la degradación del hombre ni todos los males de la condición humana.

exaltó la figura de Adán sobre todas las demás figuras de los once primeros capítulos del Génesis, sino que se la personalizó siguiendo el modelo de la de Cristo, a la cual sirve de contraste. De ahí hay que concluir dos cosas: que la cristología consolidó la adanología y que la desmitologización de la figura adámica, como personaje individualizado de la que físicamente se engendraría toda la humanidad, no implica ninguna consecuencia en relación con la figura de Cristo que no se construyó siguiendo el mismo patrón, sino que, por el contrario, la individualizó como de rebote.

Es falso, pues, que el mito «adámico» sea la clave de bóveda del edificio judeo-cristiano; sólo es un arbotante, articulado en el crucero ojival del espíritu penitencial judío; con más razón todavía, el pecado original, que es una racionalización de segundo grado, no es más que una falsa columna. Jamás se dirá bastante el daño que, durante muchos siglos de cristiandad, hicieron a las almas, en primer lugar, la interpretación literal de la historia de Adán, después, la confusión de este mito, tratado como una historia, con la ulterior especulación, especialmente agustiniana, sobre el pecado original. Al pedirles a los fieles que confiasen en ese bloque mítico-especulativo y que lo aceptasen como una explicación autosuficiente, los teólogos exigieron indebidamente un *sacrificium intellectus*, allí donde había que despertar a los creyentes a una supra-inteligencia simbólica de su condición actual.

No se trata de que el mito sea una vana repetición de la experiencia penitencial de los judíos: hemos insistido lo suficiente en la triple función del mito —como universalización de la experiencia, como instauración de una tensión entre un comienzo y un fin y como investigación de las relaciones entre lo originario y lo histórico— como para despreciar las aportación del mito. Pero esta aportación misma sólo puede comprenderse a partir del impulso que el mito recibe de la experiencia que le precede y de los símbolos en los que dicha experiencia se constituyó.

La experiencia viva de la confesión judía prepara, de doble manera, la emergencia del mito: negativa y positivamente.

Por un lado, ésta conlleva la disolución de los presupuestos teológicos de los otros dos mitos: teogónico y trágico; en ninguna otra parte, como en Israel, se llevó tan lejos la crítica de las representaciones fundamentales sobre las que se edifican el mito del caos y el del dios malvado. El monoteísmo hebreo y, más concretamente, el carácter ético de dicho monoteísmo, tornaron caducos e imposibles tanto la teogonía como el dios trágico que todavía es teogónico. Luchas y crímenes, artimañas y adulterios son expulsados

de la esfera divina: dioses con cara de animales, semi-dioses, titanes, gigantes y héroes son despiadadamente excluidos del ámbito de la conciencia religiosa. La Creación ya no es «lucha», sino «palabra»: Dios dice y eso es. Los «celos» de Yahvé no son los del dios trágico, a quien le ofusca la grandeza heroica: son los «celos» de la santidad respecto de los «ídolos»; son los «celos» monoteístas que ponen de manifiesto la vanidad, la vacuidad de los falsos dioses[3]. La visión de Isaías en el templo (Is 6) confirma a la vez el nuevo descubrimiento del Dios santo y el crepúsculo del dios teogónico y trágico. La concepción puramente antropológica del origen del mal es la contrapartida de esa «desmitologización» global de la teogonía: *porque* «Yahvé reina con su Palabra», *porque* «Dios es santo», es preciso que el mal entre en el mundo por una especie de catástrofe de lo creado, catástrofe que el nuevo mito tratará de reunir en un acontecimiento y en una historia, donde la maldad originaria se disocia de la bondad originaria. Esta motivación no carece de cierta analogía con la de Platón, en el libro II de la *República*: porque Dios es el Bien, es inocente. Pero, mientras que Platón concluye: por consiguiente, Dios no es causa de todo, ni siquiera de la mayor parte de las cosas existentes, el pensador judío proseguirá: Dios es causa de todo lo que es bueno y el hombre, de todo lo que es vano.

Ahora bien, al mismo tiempo que socavaba la base de todos los demás mitos, el monoteísmo ético de los judíos elaboraba los motivos positivos de un mito propiamente «antropológico» del origen del mal.

El mito «adámico» es el fruto de la acusación profética dirigida contra el hombre: la misma teología que proclama la inocencia de Dios acusa al hombre; ahora bien, esa acusación, cada vez más integrada y asimilada en la toma de conciencia del hombre judío, se transformó en un espíritu de penitencia, cuya profundidad hemos visto en nuestro estudio del pecado y de la culpabilidad. El hombre judío se arrepiente no sólo de sus obras, sino de la raíz de sus obras: no me atrevo a decir de su *ser,* en primer lugar, porque nunca formó este concepto ontológico y, después, porque el mito de caída

3. Esto no impide que, en la Biblia, se puedan distinguir huellas de una concepción «trágica» de la vida y formas recesivas de los «celos» del dios trágico: la destrucción de Babel, la condena de Caín e, incluso, la expulsión de Adán y Eva del jardín del Edén, implican quizás un momento de resentimiento clerical contra la grandeza heroica del hombre industrioso. Pero concederemos más importancia a unas afinidades más secretas entre el mito adámico y los otros dos mitos: no las buscaremos en el resentimiento contra la grandeza, sino en el papel que desempeña la serpiente y en la estructura misma del drama de caída.

tiene como meta disociar el punto de partida histórico del mal, del punto de partida que nosotros, los modernos, podemos llamar: ontológico de la creación. Al menos, ese arrepentimiento penetra hasta el «corazón» del hombre, hasta su «designio», es decir, hasta la fuente monádica de las múltiples acciones. Es más, esa piedad descubre, al mismo tiempo que la dimensión personal, la dimensión comunitaria del pecado; el «corazón» malvado de *cada cual* es asimismo el «corazón» malvado de *todos*; un *nosotros* específico, el «nosotros pecadores», unifica a la humanidad entera en una culpabilidad indivisa. El espíritu de penitencia descubría, así, un más allá de los actos, una mala raíz a la vez individual y colectiva, como una elección que cada uno haría por todos y todos por cada uno.

El mito adámico fue posible porque la confesión de los pecados entrañaba esa universalización virtual: al nombrar a Adán, como el hombre, el mito explicita esa universalidad concreta del mal humano; el espíritu de penitencia se otorga, en el mito adámico, el símbolo de esa universalidad.

Nos volvemos a encontrar, pues, lo que denominamos la función universalizadora del mito. Pero, al mismo tiempo, volvemos a hallar las otras dos funciones, igualmente suscitadas por la experiencia penitencial. Sabemos, en efecto, que la teología de la historia, en torno a la cual giran las representaciones fundamentales de culpabilidad y de salvación en el Antiguo Testamento, alterna las amenazas extremas y las promesas extremas: «¡Desdichados aquellos que desean este Día de Yahvé! ¿Qué esperáis del Día de Yahvé? Será tinieblas, y no luz» (Am 5, 18). Y, más adelante: «He aquí que llegan los días, dice Yahvé, en que sellaré una alianza nueva con la casa de Israel y con la casa de Judá... Les infundiré mi ley, la grabaré dentro de ellos, la escribiré en su corazón; y seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jer 31, 31-34). El profeta judío *lee* esta dialéctica de juicio y de misericordia en la historia contemporánea, en la historia efectiva del Exilio y del Retorno; y, al interpretar la historia, la torna significante al mismo tiempo que le da una inflexión real. Esta misma dialéctica de juicio y de misericordia es la que, a partir de una interpretación de la historia efectiva en la época profética, se proyecta en una representación mítica del «comienzo» y del «fin»: la salida de Egipto, reinterpretada a la luz de la experiencia profética, ya había suministrado, como vimos, el simbolismo fundamental del cautiverio y de la liberación; a su vez, la vocación de Abraham, arrancado de su país natal y arrojado por los caminos de la vocación, se entiende según el modelo de la obediencia del profeta a una llamada interior irresistible. Por últi-

mo, el prólogo de la historia, en el jardín del Edén, contiene abreviadamente todo cuanto el destino dramático de Israel reveló acerca del sentido de la existencia humana: la llamada, la desobediencia, el destierro; Adán y Eva son expulsados del Paraíso lo mismo que Israel es proscrito de Canaán. Pero, así como un «resto retornará», así también el mito del diluvio, que fue ligado intencionadamente al del paraíso perdido, muestra simbólicamente la nueva creación emergiendo del desastre de las aguas y purificada por el juicio que condena *y* perdona. Noé es, de nuevo, Adán, es el Hombre, sucesivamente desterrado y salvado de las aguas, es decir, recreado.

El mito proto-histórico sirvió, así, no sólo para extender la experiencia de Israel a la humanidad de todos los tiempos y de todas partes, sino para ampliar hasta ésta la gran tensión de la condena y de la misericordia que los profetas habían enseñado a discernir en el propio destino de Israel[4].

Para terminar, última función del mito, motivada por la fe de Israel: el mito prepara la especulación al explorar el punto de ruptura entre lo ontológico y lo histórico. Ahora bien, la confesión de los pecados se aproximaba a este punto de ruptura al intensificarse; y lo descubría por medio de una paradoja. En efecto, la santidad de Dios es la que nos revela el abismo del pecado del hombre; pero, por otra parte, si la raíz del pecado está en la «naturaleza», en el «ser» del hombre, el pecado revelado por la santidad de Dios se vuelve contra Él y acusa al Creador de haber hecho al hombre malvado. Si me arrepiento de mi ser, acuso a Dios en el mismo momento en que él me acusa, y el espíritu de penitencia estalla bajo la presión de esta paradoja. El mito surge, así, en un punto de gran tensión de la experiencia penitencial: su función consiste en poner un «comienzo» del mal, distinto del «comienzo» de la creación; en poner un acontecimiento con el cual el pecado ha entrado en el mundo y, con el pecado, la muerte. Este mito de caída es, así, el mito del surgimiento del mal en una creación ya acabada y buena. Al desdoblar, de este modo, el Origen en un origen de la bondad de lo creado y un origen

4. Suscribo totalmente este enfoque de C. H. Dodds, *La Bible aujourd'hui,* Paris, 1957: «Se pueden considerar, por lo tanto, los relatos con los que empieza la Biblia como unas adaptaciones de mitos primitivos hechas por los autores que los utilizaron a modo de símbolos de verdades aprendidas en la historia. Nominalmente, se refieren a la prehistoria; de hecho, aplican los principios de la acción divina revelada en la historia de un pueblo particular, a la humanidad de todos los tiempos y de todas partes. Universalizan la idea de la Palabra de Dios que es, al mismo tiempo, juicio y renovación» (p. 119).

de la maldad de la historia, el mito trata de satisfacer la doble confesión del creyente judío que declara, por una parte, la perfección absoluta de Dios y, por otra, la maldad radical del hombre: esta doble confesión es el espíritu mismo de su penitencia.

2. *La estructura del mito: el «instante» de la caída*

Tratemos, ahora, de comprender la estructura del mito a partir de su *intención,* tal y como la suscita la experiencia primaria del pecado. El mito adámico, relatado por el redactor «yahvista» del capítulo 3 del Génesis, obedece a un doble ritmo: por un lado, tiende a concentrar en un solo hombre, en un solo acto, en suma, en un único acontecimiento, todo el mal de la historia; así lo entendió san Pablo: «Lo mismo que, por uno solo, el pecado entró en el mundo...»; con esta extrema contracción del origen del mal en un punto, el relato bíblico pone de manifiesto la irracionalidad de ese corte, de ese descarrío, de ese salto, que la tradición denominó, no sin equívocos, la caída.

Por otra parte, el mito expone el acontecimiento en un «drama» que se toma su tiempo, que desarrolla una serie de incidentes y que pone en funcionamiento a varios personajes; al extenderse en el tiempo, al dispersarse entre varios papeles, el drama adquiere una turbia ambigüedad que contrasta con la franca ruptura del acontecimiento malo. Intentemos comprender esta dialéctica entre el «acontecimiento» de la caída y el «lapso» de tiempo de la tentación.

Un «solo» hombre, un «solo» acto: éste es el primer esquema mítico, aquél que denominamos el esquema del «acontecimiento».

Un «solo» hombre; el cronista a quien la crítica bíblica denomina el «yahvista», halló esta idea en un mito sin duda muy primitivo y que tal vez tuviese un sentido muy diferente, el mito de un primer hombre o, más bien, de una primera pareja, expulsada de un jardín maravilloso por haber desobedecido un tabú. El mito es muy antiguo, pero su significación es nueva; y esta significación le viene del movimiento retrógrado de la comprensión de la historia a partir del núcleo de la historia contemporánea; el mito es, en cierto modo, recuperado de una meditación sobre los orígenes del pueblo elegido e incorporado a esa meditación por medio de un folklore, donde los distintos grupos étnicos se representan por una sola familia, por un solo antepasado: ese tiempo de los patriarcas, más allá de Abraham, apunta a su vez hacia un tiempo más remoto todavía, aquél en el que todos los antepasados epónimos de todos los pueblos proceden de

una sola pareja que sería, respecto del conjunto de los hombres, lo que cada patriarca es respecto del conjunto de su pueblo, a saber, el antepasado fundador de una gran familia hoy dispersa en múltiples pueblos y lenguas. Esta crónica del primer hombre proporciona el símbolo del universal concreto, el modelo del hombre desterrado del reino, el paradigma del mal que despunta. En Adán somos uno y todos; la figura mítica del primer hombre concentra, en el origen de la historia, la unidad múltiple del hombre.

A su vez, este hombre se resume en un gesto: tomó el fruto y comió de él. No hay nada que decir acerca de este acontecimiento: lo único que se puede hacer es contarlo; ocurrió y, desde ese momento, apareció el mal. Del instante como cesura sólo puede decirse aquello que *termina* y aquello que *inicia*. Por un lado, remata una época de inocencia, por el otro, inaugura un tiempo de maldición.

Esta referencia del instante de la caída a un pasado de inocencia, a un paraíso del que sólo se habla como perdido, se obtiene insertando el relato de caída en el relato de creación[5]; gracias a este mito previo, el primer pecado aparece como la pérdida de un modo de ser anterior, como la pérdida de la inocencia. Este relato de creación, con el que nuestro relato de caída forma un bloque, no es el admirable relato que abre nuestra Biblia y que se articula en torno a los siguientes versículos: «Dios dijo: Que se haga la luz, y la

5. Doy por logrados los resultados de la crítica textual que, desde Gunkel (*Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen, 1900, [5]1922) y Budde (*Die biblische Urgeschichte*, Giessen, 1883; «Die biblische Paradiesgeschichte»: *Beih. Zeitschr. Altt. Wiss.* [1932]), distingue dos fuentes en la base del actual relato de la caída y da así cuenta de los dobletes y de las inconsecuencias del relato concerniente al estatus de Adán antes de la caída, al lugar de la caída, el papel desempeñado por los dos árboles, a la naturaleza de las maldiciones, al papel de los distintos protagonistas. Se hallará una discusión de este problema en P. Humbert, *Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel, 1940; en W. Zimmerli, «I. Mose, 1-11», en *Die Urgeschichte*, Zürich, 1943; y en J. Coppens, «La connaissance du bien et du mal et le péché du paradis»: *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia* App. I (1948), pp. 47-72. La distinción entre dos tradiciones, dos fuentes e, incluso, dos documentos diferentes, debe servir para comprender mejor el relato tal y como nos ha llegado en la compilación final; la cuestión de las fuentes ha de preparar la del sentido; por eso, trato de incorporar, al sentido mismo del relato, la tensión producida por la competencia de ambas fuentes según P. Humbert; Zimmerli es, aquí, un buen guía para el método (*op. cit.*, p. 145). Sobre el significado teológico del relato de caída, remito a Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, III, § 23, *Sünde u. Vergebung*; E. Jacob, *Les thèmes essentiels d'une théologie de l'ancient Testament*, Neuchâtel/Paris, 1955, pp. 226-239; G. von Rad, *Theologie des alten Testaments*, I, München, 1957, pp. 157 ss., 261 ss. [ed. cast. de L. Alonso Schökel, Sígueme, Salamanca, [8]2000].

luz se hizo»; «Hagamos al hombre a nuestra imagen, como nuestra semejanza»; «Dios vio todo lo que había hecho: era muy bueno». Este relato es el fruto de una larga maduración; era preciso que Yahvé se convirtiese en el amo de la historia universal para que se le reconociese como el amo de la tierra y de los cielos, sin el riesgo de que se lo confundiese con una fuerza de la naturaleza; pero, para que se lo celebrase como el amo de la historia, era preciso que el pensamiento judío integrase la terrible prueba de la destrucción nacional y del exilio. El relato más antiguo que leemos en el segundo capítulo del Génesis es anterior a esa catástrofe y a la intensificación religiosa a que dio lugar; por eso, su confección es más rudimentaria (basta comparar el gesto creador de 2, 7 con el de 1, 26 ss.).

Este mito, sin embargo, no es desdeñable pues, si se cree a M. Humbert —cuya interpretación adopto aquí—, dicho mito comportaba una visión del hombre que el redactor yahvista del relato de caída rechazó, pero no hasta el punto de que no se puedan rastrear sus huellas en algunos «dobletes» evidentes del capítulo 3. Al parecer, en el relato de creación, el hombre aparecía no ya en el centro de un «jardín» en medio de la estepa (Edén), sino en un terruño (Adama), del que se extrajo al hombre (Adán); éste cultivaba el terruño con esfuerzo e inteligencia. Asimismo, el hombre del primer relato habría sido un adulto sexualmente despierto; él es quien exclama, exultante, en presencia de su nueva compañera: «¡Ahora sí, hueso de mis huesos y carne de mi carne! Ésta se llamará mujer (*isha*), pues del hombre (*ish*) se la ha extraído a ella». El yahvista habría ocultado todos los rasgos de discernimiento, de inteligencia, vinculados al estado de inocencia, y trasladado, al estado de degradación, las aptitudes culturales del hombre. El hombre de la creación se convierte, para él, en una especie de hombre-niño, inocente en todos los sentidos de la palabra, que no tendría más que extender la mano para coger los frutos del jardín maravilloso, y que sólo se habría despertado sexualmente tras la caída y lleno de vergüenza. Inteligencia, trabajo, sexualidad serían, entonces, las flores del mal.

Esta discordancia dentro de nuestro relato es de sumo interés; lejos de llevar a considerar el mito así reprimido como un residuo y una antigualla, invita a analizar dicha tensión misma entre las implicaciones culturales y sexuales de la creación y de la caída; el hecho de que haya dos interpretaciones acerca de la civilización y de la sexualidad encierra, por sí mismo, mucho sentido: toda dimensión humana —lenguaje, trabajo, institución, sexualidad— lleva sobreimpresa la doble marca del destino al bien y de la inclinación al

mal. El mito despliega esta dualidad en el tiempo mítico, de la misma manera que Platón, en el mito del *Político*, hace que se sucedan los dos períodos del Cosmos, el movimiento al derecho y el movimiento al revés, que vivimos en la intrincada mezcla de la *intentio* y de la *distentio* temporales.

Esta ambigüedad del hombre, que fue creado bueno y se tornó malvado, invade todos los registros de la vida humana. El poder de nombrar a todos los seres, que es la prerrogativa real de un ser creado apenas inferior a Dios, está tan profundamente alterado que sólo lo conocemos bajo el régimen de la división de las lenguas y de la separación de las culturas. Asimismo, si comparamos la sobria descripción de la inocencia con la enumeración más explícita de las maldiciones, vemos que la oposición entre ambos sistemas ontológicos penetra en los demás aspectos de la condición humana. La desnudez de la pareja inocente y la vergüenza consiguiente a la culpa expresan la mutación humana de cualquier comunicación, situada, en adelante, bajo el signo del disimulo[6]. El trabajo, antes alegre, se torna penoso y coloca al hombre en una actitud hostil frente a la naturaleza. El dolor del parto ensombrece la alegría de procrear. La lucha entre la descendencia de la mujer y la de la serpiente simboliza la condición militante y doliente de la libertad, a partir de entonces expuesta a la astucia de los deseos (compárese con Gén 4, 7). Ni siquiera la muerte escapa a esta alteración: la maldición no es que el hombre muera («pues eres barro y volverás al barro»), sino que afronte la muerte con la angustia de su inminencia: la maldición consiste en la modalidad humana del morir.

Toda la condición humana aparece, así, situada bajo el signo de la penosidad; y es la *penalidad* de ser hombre la que, en el impresionante atajo del mito, hace manifiesta su degradación. Del mito procede, de este modo, una antropología de la ambigüedad: en adelante, la grandeza *y* la culpabilidad del hombre están intrincadamente mezcladas sin que se pueda decir: aquí está el hombre originario, allí el maleficio de su historia contingente.

Esta ambigüedad, esta doble referencia de la «naturaleza» humana a su destino originario y al mal radical, adquieren un extraordinario relieve en el caso de la prohibición divina. El relato del

6. A.-M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris, 1958: «La ropa resume también todos los disimulos que hacen posible la vida social, y no sólo las precauciones que se toman para evitar las excitaciones sexuales» (p. 64); «La observación tan discreta del relato manifiesta una ambigüedad y una incomodidad que invaden toda la vida humana de las relaciones» (p. 65).

yahvista presenta la prohibición —«pero del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, no comerás»— como si fuese una estructura de la inocencia. Esto resulta sorprendente a primera vista: ¿la vida sometida a las prohibiciones, sometida a la Ley que reprime las pasiones y, de este modo, las excita, acaso no es la vida misma del hombre pecador? San Pablo expresó de forma sobrecogedora esta experiencia de la maldición por la Ley en esa especie de autobiografía espiritual que encontramos en Rom 7, 7-14 y que comentamos en otra parte[7].

«¿Qué se puede decir? ¿Que la Ley es pecado? ¡De ninguna manera! Lo único es que sólo he conocido el pecado en virtud de la ley. Y, de hecho, habría ignorado la codicia si la ley no hubiese dicho: *No codiciarás*. Pero, aprovechando la ocasión, el pecado, por medio del precepto, produjo en mí todo tipo de codicia: pues, sin la ley, el pecado no es más que una palabra.

En otros tiempos, yo vivía sin la ley; pero, cuando el precepto surgió, el pecado cobró vida, mientras que yo, estoy muerto, y resulta que el precepto, hecho para la vida, me condujo a la muerte. Pues el pecado aprovechó la ocasión y, valiéndose del precepto, me *sedujo* y, por medio de él, me mató.

La ley, por lo tanto, es santa y santo el precepto, y justo y bueno. ¿Una cosa buena se habría convertido, pues, para mí en muerte? ¡De ninguna manera! Pero el pecado es el que, con el fin de parecer un pecado, utiliza una cosa buena para procurarme la muerte, para que el pecado ejerza toda su fuerza de pecado por medio del precepto.

En efecto, sabemos que la ley es espiritual; pero yo soy un ser de carne, vendido al poder del pecado».

Ésta es la dialéctica del pecado y de la ley que Lutero y Nietzsche conocieron asimismo muy bien. ¿Cómo puede, pues, una prohibición pertenecer al ámbito de la inocencia? Sin duda, es preciso comprender que, al plantear al hombre como libre, Dios lo plantea como libertad finita; la finitud de esa libertad consiste en que dicha libertad está originariamente orientada, no por medio de lo que denominamos «valores», que son productos culturales ya muy elaborados, sino por medio de un principio de jerarquización y de preferencia entre los valores; esta estructura ética de la libertad constituye la autoridad misma de los valores en general. Tal vez por eso, el yahvista —quien relata, por lo demás, el *crimen* de Caín y conoce, por consiguiente, la gravedad del homicidio— conservó,

7. Véase *supra*, Parte I, capítulo III, 4, sobre «la maldición de la ley».

de la antigua leyenda, el ingenuo motivo del fruto prohibido que tenía quizás otro sentido; en el nuevo mito, específicamente hebreo, el fruto prohibido simboliza la prohibición en general: en comparación con el homicidio, comerse un fruto prohibido es un pecadillo de nada[8]. Al mismo tiempo, la monstruosidad del acto en cuanto tal

8. J. Coppens intentó renovar el problema de la «ciencia del bien y del mal»; descarta tanto la idea de omnisciencia o de ciencia divina como la de un discernimiento puramente humano. Lo importante, según él, es la brusca irrupción del mal en el conocimiento: más concretamente, su incorporación al bien en una «ciencia combinada, mezclada, adicionada, acumulativa» (*op. cit.*, p. 16). No es una ciencia discriminativa, ni exhaustiva, sino «acumulativa del bien y del mal» (*ibid.*, p. 17). A esta primera tesis, le añade una segunda; esta ciencia culpable está relacionada con la sexualidad: lejos de constituir un pecadillo de nada, una falta infantil en cuanto al *objeto* y sólo un pecado mortal en relación con *Aquel que* prohíbe, el pecado de Adán tiene un contenido propio: ¿acaso no se castiga a Eva en su vida de mujer y de madre?, ¿y al hombre en su vida de deseo? Pero, es sobre todo el triángulo, formado por Eva, la serpiente y el árbol, el que sugiere una falta de este tipo: la serpiente es el símbolo de los dioses de la vegetación; sin llegar a representar el sexo como tal, simboliza la tentación de las divinidades que lo sacralizan. M. Coppens precisa asimismo: la falta se cometería contra el único precepto que relata el Génesis antes de la caída, el de la procreación. La serpiente representaría, de este modo, la tentación de situar la vida sexual bajo el signo de los licenciosos cultos paganos y de exponerla así al desenfreno (*op. cit.*, pp. 13-28, 73-91; y en la misma colección de *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, II, 8, pp. 396-408). Hay que decir que M. Coppens sustenta su interpretación en una amplia y sólida investigación sobre el significado de la serpiente, asociada a las divinidades de la vegetación (*ibid.*, pp. 91-117 y 409-442). Pero M. Coppens pasa demasiado aprisa, para mi gusto, por la cuestión de saber si lo que el autor sagrado *enseña* es, efectivamente, la existencia de la transgresión sexual. Cuando se encuentra con esta cuestión, que debería dominar el debate, éste responde con una negativa: «¿Enseña el autor sagrado la existencia de la transgresión sexual de la que hemos hablado? No lo creo. Este tema se desarrolla sordamente. Resultaba mucho más claro, pienso yo, en la fuente que el autor conoció. El hagiógrafo se ha despreocupado del tema, pero quedaron algunas huellas de él que hay que destacar como de un palimpsesto. O bien, se puede suponer que, personalmente, no lo dejó totalmente de lado, pero que se abstuvo de inculcarlo. Se contentaría con insinuarlo, bien porque prefiera no desgarrar el velo, bien, incluso, porque deliberadamente lo tornase más espeso» (*ibid.*, p. 26). Estas observaciones me llevan a pensar que la interpretación sexual es una interpretación *recesiva* del pecado de Adán; si ésta pertenece a la capa más arcaica, el redactor la ocultó, no con vistas a disimular el sentido, sino para decir algo mucho más importante: me parece que la intención del texto consiste en reducir el *contenido* de la culpa hasta convertirla en un pecadillo de nada, con el fin de enfatizar el hecho de que el hombre ha roto la dependencia filial que le unía a su Padre. Por eso, en último término, la cuestión del árbol no es importante, como muy bien lo vio M. Zimmerli (pp. 165-166, 235-238). El argumento decisivo, en mi opinión, es el lugar de este relato, a la cabeza de la serie que forma el Gén 1-11: el pecado de Adán es el primero, en el sentido de que está en la raíz de todos los demás: Adán

importa menos que la alteración de la relación de confianza entre el hombre y Dios. En este sentido, puede decirse que, al retomar en este nuevo contexto teológico el mito del árbol y del fruto, el yahvista desmistifica el viejo tema del brebaje mágico, del fruto mágico; lo desmistifica al llamarlo el fruto «del árbol del conocimiento del bien y del mal», estas dos palabras «bien-mal»[9] sitúan el sentido oculto mucho más allá de toda magia, en el fundamento mismo del discernimiento entre el ser-bueno y el ser-malvado; lo que se prohíbe no es esto o aquello, sino una condición autónoma que convertiría al hombre en el creador de la distinción entre el bien y el mal.

Hay que añadir algo más: para una libertad inocente, esta limitación no se experimentaría en absoluto como una prohibición; pero nosotros ya no sabemos lo que es esa autoridad originaria, coetánea del nacimiento mismo de la libertad finita; concretamente, ya no sabemos lo que podría ser una *limitación* que no oprima, sino que oriente y conserve la libertad; ya no tenemos acceso a esa limitación creadora. Sólo conocemos la limitación que coacciona; bajo el régimen de la libertad degradada, la autoridad se convierte en prohibición. Por eso, el ingenuo autor del relato bíblico proyecta sobre la inocencia la prohibición tal y como la experimentamos «después» de la caída: el Dios que dijo Sí —«Que se haga la luz, y la luz se hizo»—, dice ahora No: «En lo que se refiere al árbol del conocimiento del bien y del mal, no comerás de él». La caída es a la vez caída del hombre y caída de la «ley»; como también dice san Pablo: «El mandamiento que había de darme la vida, me ha conducido al pecado». Así pues, la caída es una cesura a lo largo de toda la humanidad del hombre: todo —sexualidad y muerte, trabajo y civilización, cultura y ética— procede a la vez de una naturaleza originaria perdida y, no obstante, siempre subyacente y de un mal que, no por ser radical, deja de ser menos contingente.

Si preguntamos, ahora, qué significa esa inocencia que el mito proyecta como un antes, podemos responder lo siguiente: decir que

rompe con Dios, lo mismo que Caín se separa de su hermano y que los hombres de Babel se confunden entre sí. Retomaremos el problema en el Libro III, cuando volvamos a encontrarnos con la interpretación psicoanalítica de la culpabilidad: entonces, se podrá recuperar el valor positivo de la interpretación sexual y colocar en su sitio la explicación de M. Coppens, que no es la de una enseñanza intencionada.

9. M. Humbert traduce: «El árbol del conocer bien y mal»; piensa que se trata del discernimiento en toda su amplitud: «Saber a la vez teórico y práctico, experimental, saber general que se torna experimentado, capaz y sagaz y, esto, en todos los ámbitos. Un sentido exclusivamente moral queda excluido» (*op. cit.*, p. 90).

se ha perdido es decir todavía algo sobre ella, es plantearla aunque sólo sea para tacharla. La inocencia desempeña aquí el papel de la cosa en sí del kantismo: se la piensa lo suficiente como para plantearla, pero no se la conoce; eso basta para que desempeñe el papel negativo de límite con respecto a las pretensiones del fenómeno de igualarse al ser. Plantear el mundo como aquello *a partir de lo cual* el pecado se desvió o asimismo, en lenguaje figurado, el Paraíso como el lugar *de donde* el hombre fue expulsado, es confirmar que el pecado no es nuestra realidad originaria, ni constituye nuestro estatus ontológico primero; el pecado no define al ser-hombre: más allá de su devenir-pecador está su ser-creado. Ésta es la intuición radical que el futuro redactor del segundo relato de creación (Gén 1) consagrará con esta palabra de Dios, el Señor: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, como nuestra semejanza». La *imago dei*: he aquí a la vez nuestro ser-creado y nuestra inocencia; pues la «bondad» de la creación no es sino su estatus de «criatura»; toda la creación es buena, y la bondad propia del hombre es ser imagen de Dios; vista retrospectivamente a partir del pecado, como estado «anterior» en lenguaje mítico, esta semejanza aparece como ausencia de culpabilidad, como inocencia; pero su bondad es totalmente positiva; es el pecado el que es la nada de la vanidad.

Así también, se abre la posibilidad de interpretar los dos estados de inocencia y de pecado, no ya sucesivamente, sino de manera sobreimpresa; el pecado no *sucede* a la inocencia, sino que, en el *Instante*, la pierde. En el Instante, soy creado, en el Instante, me degrado. En el Instante, soy creado: en efecto, mi bondad primitiva es mi estatus de ser-creado; ahora bien, no dejo nunca de ser creado, so pena de dejar de ser; por consiguiente, no dejo de ser bueno. Desde ese momento, el «acontecimiento» del pecado acaba con la inocencia en el Instante; en el Instante, aquél es la discontinuidad, la ruptura de mi ser-creado y de mi devenir-malvado. El mito sitúa sucesivamente aquello que es coetáneo y no puede no serlo; acaba con un estado «anterior» de inocencia en un instante que inaugura el estado «posterior» de maldición. Pero, así es como alcanza su intensidad: al relatar la caída como un acontecimiento, surgido no se sabe de dónde, proporciona a la antropología un concepto-clave: la *contingencia* de ese mal radical que el penitente siempre está a punto de denominar su mala naturaleza. Así también, el mito denuncia el carácter puramente «histórico» de ese mal radical; le impide erigirse en mal originario: por mucho que el pecado sea más «viejo» que los pecados, la inocencia es «más antigua» que él; esa «anterioridad» de la inocencia frente al pecado más «antiguo»

es como el signo temporal de la profundidad antropológica. Con el mito, se invita a la antropología, en primer lugar, a reunir todos los pecados del mundo en una especie de unidad transhistórica, simbolizada por el primer hombre; después, a hacer que ese mal radical sea contingente, por último, a mantener sobreimpresas la bondad del hombre creado y la maldad del hombre histórico, mientras las «separaba» entre sí con el «acontecimiento» que el mito relata como primer pecado del primer hombre.

Esto es lo que Rousseau comprendió de un modo genial: el hombre es «naturalmente bueno», pero, en régimen de civilización, es decir, de historia, sólo lo conocemos «depravado». Esto es, sobre todo, lo que Kant comprendió con un rigor admirable en su *Ensayo sobre el mal radical:* el hombre está «destinado» al bien y es «propenso» al mal; en esta paradoja del «destino» y de la «inclinación» se concentra todo el sentido del símbolo de la caída.

3. *El «lapso» del drama de tentación*

Pero el mismo mito que concentra en un hombre, en un acto, en un instante, el «acontecimiento» de la caída, lo dispersa asimismo entre varios personajes: Adán, Eva, la serpiente —y varios episodios: la seducción de la mujer y la caída del hombre—. Se ofrece, pues, una segunda lectura donde el «paso» de la inocencia a la culpa adquiere el sentido de un deslizamiento imperceptible y no ya de un surgimiento repentino. El mito es a la vez el mito de cesura y el mito de transición, el mito del acto y el de la motivación, el mito de la mala elección y el de la tentación, el mito del Instante y el del Lapso de duración. Bajo este segundo aspecto, el mito trata de llenar el intervalo entre la inocencia y la caída con una especie de vértigo de donde saldría, como por fascinación, el acto malo. Pero, al articular el acontecimiento de la caída con la duración del vértigo, el yahvista suministra al relato un segundo término: la serpiente. La serpiente es una figura de transición; además, la mediación de la serpiente está, a su vez, ligada a otra figura, la de la mujer, Eva, la Vida. De esta forma, el mito multiplica los intermediarios, en contrapartida a la irracionalidad del instante.

No nos preguntamos, antes de nada, *quién es* la serpiente. Véamos lo que hace.

El drama nace entre la serpiente y la mujer; la serpiente plantea una cuestión, y esta cuestión introduce la duda: «¿Dios ha dicho realmente... ?». Ahora bien, la cuestión es una pregunta que con-

cierne a la *Prohibición*; es una cuestión que se apodera de la prohibición y la transforma en ocasión de caída. O, mejor dicho, si nuestro análisis del límite creador es exacto, la cuestión pone de manifiesto, de pronto, el límite como prohibición; la entrada en el vértigo comienza con la alienación del mandamiento: se convierte de pronto en mi «Otro», siendo así que era mi «Oriente». Al flotar lejos de mí, el mandamiento se torna insoportable: el límite creador se transforma en negatividad hostil y, como tal, problemática: ¿Dios ha dicho realmente... ? Al mismo tiempo que el sentido del límite ético se llena de bruma, el de la finitud se llena de tinieblas: ha surgido un «deseo», el deseo de infinitud; pero esa infinitud no es la de la razón ni la de la dicha, tal y como la interpretamos al comienzo de esta obra; es la infinitud del deseo mismo; es el deseo del deseo que se apodera del conocer, del querer, del hacer y del ser: «Se abrirán vuestros ojos, seréis como dioses, conoceréis el bien y el mal». Ante este anhelo, la finitud es insoportable, esa finitud que consiste simplemente en ser creado; el meollo de la pregunta de la serpiente es ese «infinito malo» que pervierte simultáneamente el sentido del límite que orientaba a la libertad y el sentido mismo de la finitud de esa libertad así orientada por el límite.

Esa semejanza con los dioses[10] por medio de la transgresión es algo muy profundo: cuando el límite deja de ser creador y Dios parece cerrar el camino al hombre con sus prohibiciones, éste retoma, para su libertad, la ilimitación del Principio de la existencia y hace el propósito de situarse en el ser como un creador de sí por sí mismo. Por lo demás, la serpiente no mintió del todo: la era abierta a la libertad por medio de la culpa es una determinada experiencia

10. ¿Qué significa (Gén 3, 22): «¡He aquí que el hombre se ha convertido en uno de nosotros para conocer el bien y el mal! Que no extienda ahora la mano, ni tome tampoco nada del árbol de la vida, ni coma de él, ni viva para siempre»? ¿Dios se considera vencido? ¿Habla irónicamente? Varios autores han retrocedido ante las consecuencias de estas dos hipótesis y han preferido bien remitir este versículo a un documento distinto (Zimmerli), bien proponer una traducción diferente (J. Coppens): «He aquí que el hombre, como cualquiera que nazca de él, habrá de padecer el bien y el mal». ¿Por qué no tomar en serio esa afirmación de que, al acceder al discernimiento, el hombre ha alcanzado efectivamente su semejanza con Dios, la cual permanecía como adormecida en la inocencia? Ahora el hombre ha tomado conciencia de aquélla, aunque de un modo alienado, al modo de la réplica y de la lucha. Todo lo que diremos más adelante, con san Pablo, acerca del «cuánto más» de la gracia —que «sobreabunda» allí donde el pecado ha «abandonado»— nos inclina a decir que el pecado representa una determinada promoción de la conciencia de sí; de esta forma, se inicia una aventura irreversible, una crisis del devenir-hombre, la cual sólo logra su desenlace en el proceso final de la justificación.

de lo infinito que nos oculta la situación finita de la criatura, la finitud ética del hombre. A partir de entonces, el infinito malo del deseo humano —el siempre otro, el siempre más— que impulsa el movimiento de las civilizaciones, el apetito de placer, de posesión, de poder, de conocimiento —*parece* constituir a la realidad humana—. Esta inquietud que hace que estemos descontentos con el presente, *parece* ser nuestra verdadera naturaleza o, más bien, la ausencia de naturaleza que nos hace libres. En cierto modo, la promesa de la serpiente marca el nacimiento de una historia humana llevada al infinito por sus ídolos; toda fenomenología se desarrolla en ese recinto encantado de la vanidad, bajo la categoría del *Pseudo.* Por eso, ninguna fenomenología —o ciencia de lo que aparece— puede ocupar el lugar de una crítica de la ilusión del aparecer, de esa crítica cuya forma cifrada es el mito.

Y, ahora, ¿por qué es la mujer el lugar privilegiado donde se enfrentan la prohibición y el deseo? En el relato bíblico, la mujer representa el punto de sumisión y de debilidad frente al seductor: la serpiente tienta al hombre a través de la mujer.

Sin duda, hay que aceptar que este relato deja transparentar un resentimiento muy masculino, que viene muy bien para justificar el estado de dependencia en el que todas las sociedades —o poco les falta— mantienen a las mujeres. Este resentimiento, por lo demás, está muy en la línea de esos «celos divinos» en los que reconocimos una especie de mito trágico residual. Sin duda, hay algún rastro de los celos de dios ante la grandeza humana en el odio clerical hacia la curiosidad, la audacia, el espíritu de invención y de libertad que anima esas pesimistas páginas, si es cierto que, contrariamente al mito de la creación, intentan eliminar la ambigüedad de la civilización y colocarla de forma unívoca bajo el signo de la culpabilidad.

Pero, más allá de la legítima crítica que un espíritu nietzscheano podría llevar a cabo contra el resentimiento del yahvista, este relato apunta a un «eterno femenino», que es más que sexo y que podríamos denominar la *mediación de la debilidad*, la fragilidad del hombre. La carne es «débil», afirma el Evangelio. Esta fragilidad consiste en el tipo mismo de finitud del hombre. Su finitud es una finitud inestable, pronta a girar hacia el «infinito malo»; su finitud, en tanto que finitud ética, es «fácil» de seducir por perversión del límite que lo constituye. No es la libido humana, sino la estructura de una libertad finita, la que constituye una ocasión para la caída. En este sentido, la libertad era la que hacía *posible* el mal. La mujer representa aquí ese punto de resistencia mínima de la libertad finita ante la llamada del *Pseudo,* del infinito malo.

Eva no es, por consiguiente, la mujer en tanto que «segundo sexo»; cualquier mujer y cualquier hombre son Adán; cualquier hombre y cualquier mujer son Eva; cualquier mujer peca en Adán; cualquier hombre es seducido «en» Eva.

«*Frailty, thy name is woman!*» *, dice la tragedia de Hamlet.

Cuanto acabamos de decir sobre la finitud ética como ocasión de caída y sobre el estallido de esa finitud en un deseo infinito y en una ley hostil, conduce a la pregunta decisiva: ¿qué significa la serpiente?

La serpiente no parece plantear ningún problema al autor del relato: está ahí y ya es astuta —«el animal campestre más astuto»— antes de la culpa de Adán; el yahvista tampoco especula sobre su naturaleza, ni sobre el origen de su astucia; todavía estamos lejos del Satanás del período persa y griego; concretamente, la idea de una prueba que se le envía al hombre, como leemos en el libro de Job, todavía no se ha forjado; aparte de que semejante prueba exigiría un discernimiento del que carece el hombre inocente; exigiría, además, que Dios tome, a su vez, la iniciativa de poner en cuestión la dependencia infantil del hombre respecto de él. Esto no impide, sin embargo, que el yahvista parezca haber *conservado* intencionadamente la serpiente; único monstruo rescatado de los mitos teogónicos, el animal ctónico *no* se ha desmitologizado[11]. El yahvista sólo dice —y esto es capital— que la serpiente también es una criatura.

Lo problemático es esa limitación que el pensamiento judío introdujo en la desmitologización de los demonios ¿Por qué *no* haber reducido el origen del mal a Adán? ¿Por qué haber conservado y, al mismo tiempo, introducido una figura exterior?

Cabe dar una primera respuesta —que sigue siendo una respuesta solamente parcial— a esta pregunta: el yahvista habría dramatizado, con la figura de la serpiente, un aspecto importante de la experiencia de la tentación: la experiencia de cuasi-exterioridad; la tentación sería una especie de seducción desde fuera; se convertiría en complacencia para la aparición que sitia al «corazón»; por último, pecar sería *ceder*. La serpiente sería, por consiguiente, una

* [«Fragilidad, tú nombre es mujer.»]

11. Sobre la serpiente como símbolo de las dinidades ctónicas y de las divinidades de la vegetación, véase J. Coppens, *op. cit.*, pp. 92-117; W. F. Allbright, «The Goddess of Life and Wisdom»: *Am. Journ. sem. Lang. Lit.* (1920-1921), pp. 258-294; Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 1922, t. I, p. 138 *sub C.*

parte de nosotros mismos que no reconocemos; sería la seducción de nosotros por nosotros mismos, proyectada en el objeto de la seducción. Esta interpretación es tanto menos irrelevante cuanto que ya la invocó el apóstol Santiago: «Que nadie, cuando se sienta tentado, diga: es Dios quien me tienta; pues a Dios no le puede tentar ningún mal y él, por su parte, no tienta a nadie. Pero cada cual se siente tentado cuando es atraído y seducido por su propia codicia» (1, 13-14). San Pablo, asimismo, identificó esa cuasi-exterioridad de la codicia con la «carne», con la ley del pecado que está en nuestros miembros. La serpiente representa, pues, ese aspecto pasivo de la tentación, que flota en la frontera entre el adentro y el afuera y que el Decálogo llama ya «codicia» (décimo Mandamiento). Cabría decir incluso, en la línea de Santiago, que ese pseudo-afuera sólo se convierte en una realidad ajena por la mala fe; al argumentar a partir de esa seducción de nuestra libertad por parte de la codicia, intentamos disculparnos y declararnos inocentes nosotros mismos acusando a «Otro». Así, alegamos lo irresistibles que son nuestras pasiones para justificarnos nosotros mismos; eso es, por lo demás, lo que hace la mujer a la que Dios interroga tras el fatídico acto: ¿por qué hiciste eso? Ella responde: «La serpiente me sedujo»; la mala fe se apodera, pues, de la cuasi-exterioridad del deseo para disfrazarla de coartada de la libertad. La astucia de esta disculpa consiste en conseguir sacar fuera la tentación que flotaba en la frontera entre el adentro y el afuera. Llevando esta interpretación hasta sus últimas consecuencias, diríamos que la serpiente representa la proyección psicológica de la codicia[12]. Es la imagen del «fruto» —sumada a la mala fe de la disculpa—. Nuestro propio deseo se proyecta en el objeto deseable, incluso se descubre por él; así, cuando *se ata a sí mismo* —y en eso consiste el mal—, el hombre acusa al objeto para disculparse a sí mismo. De ese sutil

12. Más adelante diré lo que cabe pensar de las interpretaciones psicoanalíticas del mito del Génesis; pero, desde ahora, está claro que la dialéctica de la codicia desborda por todas partes la aventura de la *libido*; la lucha de los profetas contra la injusticia y la insolencia, la de san Pablo contra la pretensión de los «justos», nos advierten de que la simbólica de la serpiente abre y descubre un campo inmenso de la «codicia», en el que la sexualidad no es más que un sector. Pero todavía no estamos en condiciones de situar exactamente la sexualidad en relación con la injusticia y la justificación.

Sobre las interpretaciones psicoanalíticas de la serpiente, véase L. Levy, «Sexual Symbolik in der Paradiesgeschichte»: *Imago* (1917-1919), pp. 16-30; R. F. Fortune, «The Symbolic of the Serpent»: *Intern. Journ. of Psychoanalysis* (1926), pp. 237-243; A. Cronbach, *The Psychoanalytic Study of Judaism.*

proceso, la serpiente es la dramatización, en el sentido que el espectro de Hamlet dramatiza la oscura llamada de la venganza, el reproche fomentado por la imagen paterna y clavado en la veleidosa impotencia de Hamlet. Quizás el *Fedón* tampoco dice otra cosa: «Y lo maravilloso de este encierro [la prisión de las pasiones corporales], la filosofía se ha dado cuenta de ello, es que este es la obra del deseo, y que quien más contribuye a cargar de cadenas al encadenado es, quizás, él mismo» (82d).

Esta reducción de la serpiente a una parte de nosotros mismos tal vez no agota el símbolo de la serpiente; ésta no es sólo la proyección de la seducción del hombre por sí mismo, no es sólo nuestra propia animalidad excitada por la prohibición, enloquecida por el vértigo de infinitud, pervertida por la preferencia que cada cual se concede a sí mismo y a su propia diferencia, y que seduce a nuestra propia humanidad. La serpiente es asimismo «afuera», de forma más radical y, por lo demás, múltiple.

La serpiente representa, en primer lugar, esta situación: en la experiencia histórica del hombre, cada cual encuentra el mal *ya allí*; nadie lo comienza de un modo absoluto; si Adán no es el primer hombre, en el sentido ingenuamente temporal de la palabra, sino el hombre ejemplar, aquél puede representar a la vez la experiencia del «comienzo» de la humanidad con cada uno de nosotros y la experiencia de la «sucesión» de los hombres; el mal forma parte de la conexión interhumana, al igual que el lenguaje, el instrumento, la institución; el mal se transmite; es tradición, y no sólo acontecimiento; hay, pues, una anterioridad del mal con respecto a sí mismo, como si el mal fuese aquello que siempre se precede a sí mismo, que cada cual encuentra y continúa, pero volviendo a comenzar a su vez; por eso, en el jardín del Edén, la serpiente ya está ahí; es el envés de lo que comienza.

Vayamos más lejos: detrás de la *proyección* de nuestra codicia, más allá de la *tradición* del mal que ya está ahí, tal vez haya exterioridad todavía más radical que el mal, una estructura cósmica del mal: sin duda, no la legalidad del mundo como tal, sino su relación de indiferencia ante la exigencia ética, de la que el hombre es a la vez el autor y el siervo; del espectáculo de las cosas, del curso de la historia, de la crueldad de la naturaleza y de los hombres procede un sentimiento universal de lo absurdo que invita al hombre a dudar de su destino. Gabriel Marcel habla de «la invitación a traicionar» que parece inherente a la estructura de nuestro universo, cuando la contrastamos con la intención fundamental del ser hombre y con su apetito de verdad y de dicha. Hay, pues, una zona de

nuestro mundo que nos afronta como caótica y que el animal ctónico simboliza; para un existente humano, ese aspecto de caos es una estructura del universo; éste es el que Esquilo reconoció en el volcán Etna, en el Tifón de mil cabezas, en ese horror que se pega a los dioses y a los hombres, alimentando lo trágico esencial de la condición humana. Prometeo y Edipo, por una parte, y Job, por otra, reconocieron las dimensiones cósmicas de la bestia-caos. Volveremos, en el siguiente capítulo, sobre esa proximidad del tema de la serpiente con lo trágico .

De este modo, la serpiente simboliza algo del hombre *y* algo del mundo, una parte del microcosmo y una parte del macrocosmo, el caos *dentro de* mí, *entre* nosotros y *afuera*. Pero siempre se trata del caos para mí, existente humano destinado a la bondad y a la dicha.

Este triple «esbozo de una serpiente» permite comprender por qué el animal ctónico resistió a la desmitologización de la teogonía; representa esa cara del mal que no puede retomarse en la libertad responsable del hombre; tal vez sea también aquella que la tragedia griega trató de purificar con el espectáculo, el canto y la invocación coral. Los propios judíos, pese a estar bien pertrechados contra la demonología por su intransigente monoteísmo, se vieron obligados por la verdad, como diría Aristóteles, a concederles algo, a concederles todo lo que pudiera serlo, sin arruinar la base monoteísta de su fe, a los grandes dualismos que descubrirán tras el exilio. El tema de la serpiente representa, pues, el primer jalón en la vía del tema satánico, el cual permitió, en la época persa, incluir un casi-dualismo en la fe de Israel; ciertamente, jamás Satanás será otro dios; los judíos siempre recordarán que la serpiente forma parte de la creación; pero, al menos, el símbolo de Satanás permitió compensar el movimiento de concentración del mal en el hombre con un segundo movimiento que hace recaer el origen de éste en una realidad demoníaca pre-humana.

Si seguimos hasta el final la intención del tema de la serpiente, hay que decir que el hombre no es el malvado absoluto, sino el malvado en segundo lugar, el malvado por seducción; no es *el* Malvado, el Maligno, sustantivamente, si puede decirse, sino malo, malvado, por epíteto; se hace malo por una especie de contra-participación, de contra-imitación, por consentimiento de una fuente del mal, que el ingenuo autor del relato bíblico describe como astucia animal. Pecar es ceder.

A partir de aquí, la especulación se vuelve muy peligrosa; por lo menos, la especulación religiosa: pues se adentra en un terreno

inaccesible a la comprobación que le es propia, a saber, la comprobación por el espíritu de penitencia; más allá de aquello de lo que el creyente pueda arrepentirse todavía, la especulación carece de apoyo. Situado de nuevo en la perspectiva de la confesión de los pecados y del simbolismo que la ilumina, el tema del Maligno no es nunca más que una figura-límite que designa ese mal que prosigo cuando, a mi vez, lo continúo y lo introduzco en el mundo; el siempre-ya-ahí del mal es el *otro* aspecto de ese mal del que, no obstante, *yo* soy responsable. La situación de *víctima,* que la iconografía de las tentaciones desarrollará hasta la saciedad a través del barroquismo de Hieronimus Bosch, es el reverso de la postura del pecador de la que el hombre se acusa bajo la tutela del profeta. La sobriedad de la conciencia penitente excluye que la especulación sobre Satanás nunca se desligue de la antropología del mal. El hombre sólo conoce el mal como aquello que él inaugura; por eso, siempre es preciso un primer paso por la «satanalogía», en los confines de la experiencia de ser-tentado; pero es imposible dar el segundo paso más allá de esa frontera de la satanalogía y de la antropología: fuera de la estructura cuasi-exterior de la tentación, la cual es todavía una estructura del pecado del hombre, no sé qué es Satanás, ni quién es, ni siquiera si es Alguien. Pues, si fuese alguien, habría que interceder por él; lo cual no tiene sentido.

He aquí por qué el mito bíblico, a pesar de Eva y de la serpiente, sigue siendo «adámico», es decir, antropológico.

4. *La justificación y los símbolos escatológicos*

Nos hemos adentrado en el bosque de las significaciones suscitadas por el símbolo adámico. Ha llegado el momento de devolverle a este símbolo su movimiento: se trata de un símbolo del comienzo y fue retomado por el escritor bíblico a quien denominamos el yahvista, con la viva conciencia de que se trata de un símbolo *retrospectivo,* solidario de toda una experiencia histórica orientada hacia el *porvenir.* No es cosa de reconstruir aquí toda la teología de la historia que subyace a esta experiencia, sino de resolver un problema concreto, que es el siguiente: ¿en esta experiencia y en esta teología de la historia hay símbolos del Fin que sean homogéneos al simbolismo del Comienzo desarrollado por el mito adámico? El problema que planteamos aquí es, pues, un problema de conveniencia entre los símbolos; lo que está en juego es la coherencia del «tipo», cuyo símbolo retrospectivo último es el símbolo adámico.

Esto equivale a buscar lo que, en el tipo bíblico, corresponde a la repetición «cultual-ritual» (y a la figura del Rey que está subordinada a ella) en el «tipo» del drama cósmico o, asimismo, lo que corresponde al espectáculo, a la emoción y a la sabiduría trágicas o, también, lo que corresponde a la odisea del alma en el mito órfico. Vamos a intentar responder a esta pregunta dentro de los límites de una investigación de los símbolos.

Al mismo tiempo que completaremos el sentido del simbolismo adámico volviendo a situarlo en la totalidad temporal de la que lo arrancamos, encontraremos, en segundo grado, la simbólica del «perdón» que comenzamos a esbozar en la I Parte. Recordamos que esa noción del perdón desarrollaba una historia paralela a la que conduce de la mancilla al pecado y a la culpabilidad. Hemos jalonado esta historia ideal del perdón con los temas de la purificación, de la misericordia (*hésèd*), de la justificación: ahora bien, esta historia ideal estaba sustentada en un simbolismo primario: lavar o quitar, desatar, liberar, rescatar, etc.; pero, aunque hemos podido vislumbrar las riquezas del símbolo de la «salida de Egipto» con los únicos recursos de una reinterpretación teológica del pasado histórico de Israel, no se ha podido elaborar totalmente el símbolo de la justificación por carecer de una dilucidación del sistema de imágenes relativas al fin de los tiempos. Vamos a relacionar, pues, el simbolismo escatológico con el simbolismo de la justificación. A través de este segundo simbolismo, la experiencia viva del perdón va a seguir explicitándose; al atravesar la imaginación metafísica, lo vivido va a enriquecerse con un sentido que no podía expresarse en el lenguaje directo de la experiencia religiosa; por esta larga vía de la hermenéutica de los símbolos lo vivido accede a la luz de la palabra.

Los símbolos predominantes de la escatología son los símbolos del «Hijo del Hombre» y del «segundo Adán» (no planteamos de momento la cuestión de su unidad); símbolos extraordinariamente impactantes, puesto que responden, punto por punto, al símbolo adámico y nos permiten descubrir, de una sola vez, la mutua conveniencia entre los símbolos de la caída ocurrida al Comienzo y los símbolos de la salvación que vendrá con el Fin de los tiempos.

Pero resulta difícil presentarse, de una sola vez, ante ese simbolismo, al que se le puede objetar, con razón, que no está al nivel del símbolo adámico, dado que no adquiere existencia literaria más que en el judaísmo tardío y esotérico (libro de Daniel, Esdras IV, libro etíope de Henoc), en los Evangelios y en las cartas paulinas. Es preciso, pues, situarnos de nuevo en el nivel mismo del mito adámico, volver a partir de la respuesta a este mito en el mismo

medio cultural y, después, tratar de seguir el progresivo enriquecimiento de las figuras que replican, desde el principio, a la de Adán, con vistas a alcanzar los símbolos del Hijo del Hombre y del segundo Adán. Por supuesto, lo que aquí nos interesa no es la historia literaria de esas figuras, sino su filiación fenomenológica manifestada a través de esa historia.

El redactor yahvista (que lo ignora todo acerca de un «segundo Adán») descubre esa tensión hacia el futuro en un acontecimiento que pertenece asimismo a la *Urgeschichte,* que la concluye en un sentido, al mismo tiempo que inaugura la *Heilsgeschichte*[13]: ese acontecimiento es la vocación de Abraham:

> Dijo Yahvé a Abraham: Abandona tu país, tu familia y la casa de tu padre, hacia el país que te indicaré. Haré de ti un gran pueblo, te bendeciré, ensalzaré tu nombre, que servirá de bendición.
> Bendeciré a quienes te bendigan,
> condenaré a quienes te maldigan.
> En ti se bendecirán
> todas las naciones de la tierra (Gén 12, 1-3).

La figura de Abraham es como la primera réplica de la figura de Adán[14]: está incluso muy elaborada en cuanto a su sentido teológico: «Abraham creyó en Yahvé, el cual se lo tuvo en cuenta como es de justicia» (Gén 15, 6).

Así, en su repensado pasado, el israelita ve un rayo de esperanza; antes incluso de cualquier escatología, se representa la historia de sus «padres» como una historia dirigida por una «promesa», orientada hacia una «culminación». Sin duda, esa esperanza está vinculada a la Tierra y a la Sangre: poseerás un suelo, la Tierra

13. G. von Rad, *Theologie des alten Testaments,* I, 1957, p. 164.

14. La figura de Noé posee ya ese mismo sentido de anticipación del hombre realizado: la alianza «noéica» anticipa lo que hay de más universal en la promesa de Abraham; es incluso una alianza con todo lo que está vivo la que anuncia la gran reconciliación celebrada por los Profetas, anteriores incluso a las escatologías más tardías. En cuanto al diluvio mismo, éste no significa sólo la ira de Dios, sino el advenimiento de una nueva creación; es el simbolismo que el bautismo desarrolla en conexión con el del entierro y de la resurrección. Es notable que el redactor «sacerdotal» haya unido con Noé, por medio de un vínculo de engendramiento, a todas las razas de la tierra, situando así la dispersión de los pueblos y de las lenguas (Gén 10, 32) bajo el signo de la promesa hecha a Noé (Gén 9, 1 ss.) y no sólo, como el redactor «yahvista», bajo el signo de la caída. La vocación de Abraham zanja directamente esta ambigüedad final de la *Urgeschichte* (G. von Rad, *op. cit.,* I, pp. 165-168 [trad. cast., I, pp. 218 ss.]).

prometida, y tu posteridad será innombrable como el polvo de la tierra; al menos, ese movimiento de la promesa a la culminación proporciona el hilo conductor que permite poner en orden los relatos tan dispares que conciernen a Abraham, Jacob y José.

Ahora bien, lo que aquí nos interesa es que ese esquema histórico estaba lo bastante cargado de sentido como para soportar toda una serie de transposiciones que, poco a poco, pudieron conducir hasta las figuras escatológicas.

Esa transposición se efectúa, primero, en el seno de esa misma historia de los antepasados, por consiguiente, todavía en la retrospección: la culminación de la promesa que, en un primer momento, parece estar al alcance de la mano («Todo el país que estás viendo, te lo daré a ti y a tu posteridad para siempre... ¡En pie! recorre el país a lo largo y a lo ancho, pues te lo voy a dar», Gén 13, 16-17), se pospone constantemente; durante esa demora, se intercala la revelación del Sinaí, el conocimiento de la Ley, la prescripción de un culto, la experiencia del desierto. La riqueza del intervalo es tal que el término mismo cambia de sentido[15].

La experiencia del fracaso histórico es la que habría de «escatologizar» de forma decisiva la Promesa; la Promesa hecha a Abraham —«En ti se bendecirán todas las naciones de la tierra» (Gén 12, 3)— no había agotado todo su sentido con la conquista de Canaán, efectiva con Josué; unas nuevas dimensiones de sentido, ocultas por el deseo carnal de poseer un suelo y una descendencia, no dejan de desplegarse a medida que el éxito político se torna más problemático y que Israel deja de existir como Estado independiente. Entonces, la mirada que anticipa ya no es sólo una mirada que interpreta el pasado; el ojo de la esperanza es un ojo que se aparta de la *Urgeschichte* y que ve que el sentido de la salvación viene del futuro hacia el presente.

De ahí en adelante, la Promesa expresará su tensión a través de las imágenes míticas del fin; estas imágenes, junto con las figuras en las que van a cristalizarse, van a suministrar la verdadera réplica a las imágenes y figuras del comienzo. No hace mucho, J. Héring[16] propuso denominar *escatología* al «conjunto de pensamientos que expresan las esperanzas religiosas acerca del advenimiento de un mundo considerado como ideal, siendo normalmente presentado dicho mundo como teniendo que estar precedido de un «Juicio» (que implica la destrucción del mundo actual o de las potencias que lo

15. G. von Rad, *op. cit.*, I, pp. 169-177 [trad. cast., I, pp. 218 ss.].
16. J. Héring, *Le royaume de Dieu et sa venue*, Strasbourg, 1937.

dominan)»[17]. Nuestro tema de reflexión será, desde ahora, la afinidad de las representaciones escatológicas del mundo judeo-cristiano con las representaciones concernientes a la *Urgeschichte*.

De la misma manera que la visión ritual-cultual de la vida era coherente con el drama de creación y que el espectáculo de Terror y de Piedad le convenía al dios malvado de la tragedia y que la Odisea del alma le replica a la desdicha de la existencia corporal, podemos mostrar que las representaciones escatológicas del Hombre por venir son homogéneas a la caída del primer Hombre.

No hay mejor ilustración del corte entre el tipo «ritual-cultual» y el tipo «escatológico» que la evolución que sufrió la figura del Rey: la realeza fundada «en aquel tiempo» se convierte poco a poco en el «Reino por venir», a medida que el tipo escatológico se apodera más plenamente de las imágenes depositadas por el tipo ritual-cultual. Ya aludimos, dentro del marco del tipo «ritual-cultual», a esa inversión, y consideramos la evolución de esta figura desde el punto de vista de la descomposición de la ideología anterior; ahora podemos captar mejor el nuevo dinamismo que arrastra esas viejas imágenes hacia un nuevo horizonte. El Rey, el Ungido, cargado todavía de esperanza terrenal y política en los oráculos relativos a la permanencia del linaje de David (por ejemplo, 2 Sam 7, 12-16), comienza a «escatologizarse» con Jer 23, 1-8; con Ez 34, 23 ss., y 37, 20 ss., y, sobre todo, en Is 9, 1-6 (con el riesgo de «politizarse» cada vez más intensamente bajo la dominación griega, al tiempo que permanece dentro del horizonte de la historia, como se ve en los salmos de Salomón). El hermoso texto de Isaías merece que se lo cite:

> El pueblo que marchaba entre tinieblas
> vio una gran luz;
> sobre los habitantes del sombrío país
> resplandeció una luz.
> ... ...
> Pues nos ha nacido un niño,
> nos han dado un hijo,
> éste ha recibido el imperio sobre sus hombros,
> le dan este nombre:
> Consejero maravilloso, Dios fuerte,
> Padre eterno, Príncipe de la Paz.
> Extenso es el imperio
> en medio de una paz infinita,

17. J. Héring, *op. cit.*, p. 51. Sobre la relación con la figura del rey, véase A. Bentzen, *op. cit.*, pp. 32-42; O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Paris, 1958, p. 97 [trad. cast. de C. Gattinomi y X. Pikaza, Sígueme, Salamanca, 1998].

para el trono de David
y su realeza,
que éste establece y consolida
sobre el derecho y la justicia.
Desde ahora y para siempre
el celoso amor del Señor de los Ejércitos hará esto (Is 9, 1 y 5-6).

En este texto, así como en los anteriores, el Rey, el Pastor, el Hijo de David no es en absoluto un personaje misterioso «llegado del cielo», como el Hijo del Hombre de las escatologías tardías; escatológico no quiere decir trascendente, celestial, sino final; lo importante, para nosotros, es que la representación de un cosmos reconciliado, que acompaña a esta imagen del Reino por venir, no expresa en modo alguno la nostalgia de una edad de oro ya pasada, sino la espera de una perfección inaudita.

Mientras que la figura mesiánica se «escatologiza», adquieren consistencia otras figuras que van a impulsar la historia hacia delante: dos de ellas merecen ser evocadas aquí, la del «Siervo de Yahvé» y la del «Hijo del Hombre», cuya resonancia escatológica es especialmente clara; el Segundo Isaías celebra, en cuatro conmovedores «cantos» (42, 1-9; 49, 1-6; 50, 1-11; 52, 13-53, 12) a ese siervo doloroso[18]. Por muchos de sus rasgos, este tema es original en relación con la ideología del Rey; es preciso un nuevo oído para oír el canto del siervo doliente que se entrega a sí mismo para la remisión de los pecados: «Ahora bien, eran nuestros sufrimientos los que padecía y nuestros dolores los que lo abrumaban... Fue atravesado por culpa de nuestros pecados, aplastado por culpa de nuestros crímenes»; tampoco se entiende, por medio de la ideología del Rey, el papel de discípulo, ni el del inspirado sabio, ni el aspecto despreciable, ni la paciencia absoluta, ni la no-resistencia a los malvados del *Ebed Jahvé*. Es verdad que la resonancia escatológica de esta figura es débil; pero, sin embargo, se dice que este «esclavo de los tiranos» «traerá de nuevo a los supervivientes de Israel» y será «la luz de las naciones para que mi salvación alcance los confines de la Tierra». Es notable que este canto «hable» sin que se pueda decir quién es ese Siervo de Yahvé, ni siquiera si se trata

18. Sobre el siervo de Dios doliente (*Ebed Jahvé*), véase H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays in the Old Testament*, ²1954; J. Jeremias, art. παῖς, en *ThWNT*, V, 636 ss.; J. Héring, *op. cit.*, pp. 83-85; A. Bentzen, *op. cit.*, pp. 42 ss.; Th. Preiss, *Le Fils de l'Homme*, fragmentos de un curso sobre la cristología del Nuevo Testamento, Montpellier, 1951, pp. 51 ss.; O. Cullmann, *op. cit.*, pp. 48-73.

de un pueblo tomado en bloque, de un «resto» o de un individuo excepcional.

Y, no obstante, a pesar de este enigma —o gracias a él—, la figura del *Ebed Jahvé* es esencial para conducirnos a la idea de «perdón», cuyo análisis aplazamos, negándonos a seguir el atajo de la psicología religiosa y tomando el largo camino de las figuras simbólicas: el perdón se anuncia a través de un personaje enigmático que sustituye nuestros pecados con su sufrimiento; el perdón no aparece aquí como un cambio totalmente interno, de calidad psicológica y moral, sino como una relación interpersonal con esa personalidad (individual o colectiva) inmolada; esa relación interpersonal se basa en la reciprocidad de un don («en [el] lugar de...», «por nuestros pecados...») y de una aceptación («y lo dimos por castigado, golpeado por Dios y humillado»); esta alianza implica que el sufrimiento sustitutorio no es la simple transposición de la mancilla sobre su objeto pasivo, como el «chivo expiatorio», ni siquiera el destino ineludible de un profeta incomprendido y repudiado[19], sino el «don» voluntario de un sufrimiento asumido por sí mismo y brindado a los demás: «Ahora bien, eran nuestros sufrimientos los que padecía y nuestros dolores los que lo abrumaban...»; «Tras haber entregado su vida en sacrificio por el pecado, verá una posteridad y prolongará sus días y la obra del Eterno prosperará entre sus manos. Gracias al trabajo de su alma, saciará sus miradas; con su conocimiento, mi siervo justo justificará a muchos hombres y se hará cargo de sus iniquidades». La expiación por medio del sufrimiento voluntario de otro, por misterioso que sea este *Ebed Jahvé*, es una clave esencial de la idea de perdón; será sustituida por todas las sucesivas mediaciones que las otras figuras desarrollen[20].

Distinta asimismo, profundamente distinta, es la figura apocalíptica apuntada en Daniel, 7, 13, y en los apocalipsis extracanóni-

19. O. Cullmann, *op. cit.*, pp. 52 y 64.

20. Cabría subrayar asimismo el aspecto escatológico de otras dos figuras: 1) la figura del profeta de los últimos tiempos: Moisés Redivivo, Elías Redivivo, en el judaísmo, «Maestro de Justicia», en la secta de Qumrán. La predicación anuncia el fin del mundo y ofrece la última oportunidad para el arrepentimiento. Héring, *op. cit.*, p. 68; A. Bentzen, pp. 42 ss. (éste busca la unidad de las dos figuras del profeta y del Mesías en la del Hijo del Hombre, antes que en la del Rey-Mesías, contrariamente a la ideología del Rey); O. Cullmann, *op. cit.*, pp. 18-47, insiste en la importancia de ese título cristológico de Jesús en el judeo-cristianismo; 2) la figura del «sumo sacerdote» de Gén 14, 13-24 y del Sal 110, 4: «Serás sacrificador según el orden de Melquisedec», cuya figura se emparenta, en tanto que gran sacerdote ideal esperado en el fin de los tiempos, con la del Profeta, del Rey-Sacerdote, del Hombre (Héring, *op. cit.*, p. 72; Bentzen, *op. cit.*, pp. 67 ss.; Cullmann, *op. cit.*, pp. 76-94).

cos (libro de Esdras, libro etíope de Henoc). «Miraba yo, durante mis visiones nocturnas y, de pronto, sobre las nubes del cielo, llegó alguien semejante a un hijo del hombre; se adelantó hacia el antiguo de los días, y le hicieron acercarse a él. Se le otorgó el dominio, la gloria y el reino; y le sirvieron todos los pueblos, las naciones y los hombres de todas las lenguas. Su dominio eterno no pasará nunca, y su reino no será destruido jamás» (Dan 13 ss.). Según la explicación que el visionario da después (vv. 15 ss.), este «Hijo del Hombre» representa a los «santos del Altísimo». Esta figura de origen celestial viene a reunir al pueblo santo del fin de los tiempos y a hacerle compartir su reino. Esta figura, la más alejada de la del Rey terrenal[21], nos conduce, al final de este capítulo, a la figura del principio: al Hombre, al *Ánthropos*; el Hijo del Hombre es el Hombre; pero ya no es el primer Hombre, sino un Hombre que viene; es el Hombre del final, tanto si es un individuo como si es la personificación de una entidad colectiva, del resto de Israel, incluso de toda la humanidad. Como tal, es la réplica del primer Hombre, creado a imagen de Dios (O. Cullman supone que este tema de la *imago Dei* pudo facilitar que el judaísmo adoptase esta figura que viene de fuera); es la réplica del primer Hombre, pero es nuevo respecto de él y no puede ser el retorno puro y simple de un primer Hombre, supuestamente perfecto y no pecador, como en algunas especulaciones gnósticas acerca de Adán[22].

Lo que arrastra a esta figura hacia el porvenir más lejano es su doble función de Juez del mundo y de Rey por venir. El Reino está por venir y los Apocalipsis lo hacen aparecer en la gran escenifica-

21. Dejo de lado el problema de saber si esta figura procede de una tradición zoroástrica, mandeica o gnóstica, como trataron de establecerlo Reitzenstein, Bossuet y Bultmann; de todos modos, aquella no afectó al cristianismo más que a través de los círculos esotéricos del judaísmo; además, el conocimiento de los orígenes del Hijo del Hombre «no podría añadir nada importante a la significación que ha adquirido en el judaísmo» (J. Héring, *op. cit.*, p. 81). Véase, asimismo, A. Bentzen, *op. cit.*, pp. 37-42; E. Sjöberg, *Der Menschensohn im ethiopischen Henochbuch*, 1946; O. Cullmann, *op. cit.*, pp. 118-166, y, sobre todo, Th. Preiss, *Le Fils de l'Homme*).

22. O. Cullmann (*op. cit.*, pp. 124-128) insiste en la incompatibilidad, desde el mismo punto de vista de *la concepción del tiempo*, entre la tesis gnóstica del retorno de Adán y la concepción del Hijo del Hombre. Por eso, el Hijo del Hombre no se denomina Adán ni en el judaísmo ni en el Nuevo Testamento; por eso también, san Pablo hablará del «segundo Adán», y no del retorno perfecto del Hombre de los primeros tiempos, ni siquiera desdoblado —a la manera de Filón— en Adán celestial, creado a imagen de Dios (según Gén 1, 27) y en Adán terrenal extraído del polvo (según Gén 2, 7) y pecador. Como veremos, el «segundo Adán», según san Pablo, es la figura del Hombre *nuevo*.

ción del juicio final, donde el Hombre es proclamado rey y recibe el poder, la gloria y el reino sobre todas las naciones. A esta función escatológica está vinculada, precisamente, la revelación de la asamblea de los justos; de ese modo se manifiesta la «componente colectiva» de la figura del Hijo del Hombre. Así, el sentido verdadero de la humanidad actual se descubre de delante hacia atrás, en cierto modo, a partir de ese Hombre verdadero que «viene»; como dice con fuerza Theo Preiss:

> El sentido no es mítico (en el sentido de la repetición de un acontecimiento primordial) ni antropológico, sino escatológico: un salvador que instaura un mundo nuevo. El interés está vuelto hacia el porvenir, hacia la segunda creación que superará a la primera creación al mismo tiempo que la llevará hasta su culminación[23].

Ahora, el problema del teólogo, no del filósofo, consiste en comprender lo que pueden significar estas dos afirmaciones del Nuevo Testamento: en primer lugar, Jesús se designó a sí mismo, en tercera persona, con ese título de Hijo del Hombre (Mc 13, 26-27, es un eco directo de Dan 7, 13) y, por consiguiente, el tema del Hijo del Hombre proporciona el hilo conductor de la primera cristología, la del propio Jesús; seguidamente, Jesús incorpora, por primera vez, la idea del sufrimiento y de la muerte —que, hasta entonces, pertenecían al tema del siervo de Yahvé— a la figura del Hijo del Hombre; hace pasar, de este modo, la teología de la gloria por la teología de la Cruz y transforma profundamente la función del Juez (vinculada a la figura del Hijo del Hombre), por contacto con el sufrimiento del «siervo», hasta convertirlo a la vez en el juez y en el abogado. El hecho de que Jesús sea el punto de convergencia de todas las figuras sin constituir, él mismo, ninguna figura, es un Acontecimiento que supera los recursos de nuestra fenomenología de las imágenes. Todas las imágenes que hemos recorrido derivan, en tanto que imágenes dispersas, de nuestro método hermenéutico; más no su unidad temporal y personal: el acontecimiento que anuncia el Evangelio, esa «culminación», es propiamente el contenido del *Kérigma* cristiano[24]. Por lo tanto, nuestra exégesis de las figuras se sitúa más acá del *Kérigma* cristiano; esto es posible porque «ningún título cristológico, ningún concepto cristiano fue inventado por Jesús o por los cris-

23. Th. Preiss, *Le Fils de l'Homme,* p. 70.

24. *Ibid.*, p. 21. Sobre la relación entre los «títulos cristológicos» y el problema de la persona y de la naturaleza de Jesús, véase O. Cullmann, *op. cit.*, pp. 9-16 y la conclusión, pp. 276-287.

tianos»[25]. En cambio, podemos dar muy bien cuenta del enriquecimiento que esas imágenes fundamentales experimentaron cuando Jesús las retomó en los Evangelios sinópticos así como de su convergencia en la propia persona de éste.

Resulta sorprendente, ante todo, que perdón y curación sean los dos signos de la irrupción del nuevo reino dentro del antiguo —«El Hijo del Hombre tiene el poder, en la tierra, de perdonar los pecados» (Mc 2, 10)—; de este modo, el «perdón» no es el movimiento del «alma» que se separa del «cuerpo», sino el avance de la nueva creación en medio de los hombres de la tierra, es la penetración del nuevo «siglo» dentro del nuestro. Pero, lo más impresionante es que ese poder de «perdón» procede del foco escatológico constituido por el proceso cósmico[26].

Se ve lo que la idea de «perdón» recibe de ese paso por la figura del Hijo del Hombre: la figura del Siervo doliente había aportado la idea de un sufrimiento sustitutivo de carácter voluntario; la figura del Hijo del Hombre enfatiza, primero, el carácter celestial o trascendente de esta iniciativa, hasta el punto de que, dentro de la tradición del judaísmo, esta figura no parece susceptible de encarnación; pero, al mismo tiempo, confirma que lo más superior al hombre, es lo más interno: esa figura celestial es, precisamente, el Hombre; más aún, es la identidad de un hombre y de los hombres en conjunto; de ahí que la sustitución del siervo doliente se base, a su vez, en la profunda identidad entre el Hombre y los hombres. Théo Preiss fue muy lejos en este sentido: la identidad entre el Hijo del Hombre y los hombres es el gran «misterio» desvelado en la profecía del juicio final vertido sobre los corderos y los chivos: el veredicto se basa en la actitud de los hombres ante los «pequeños» que *son* el Hijo del Hombre: «Aquello que hicisteis a uno de los más pequeños

25. Th. Preiss, *op. cit.*, p. 7. El autor prosigue: «En la superficie, se ha tomado todo prestado pero, en realidad, ha habido una conversión de conceptos y de imágenes así como una modificación de éstos al aplicarse de forma convergente a Jesús de Nazaret» (*ibid.*). Como conclusión de su estudio: «La noción del Hijo del Hombre, origen todavía bastante simple, se enriquece —primero en el pensamiento judío, luego en el de Jesús— con tantos elementos nuevos que se torna difícil ver simultáneamente todas las amenazas que supone» (p. 70).

26. «La noción de Hijo del Hombre requiere un marco jurídico; designa la figura central de un proceso en el que los unos son justificados y los otros condenados. Ese marco jurídico del gran proceso... es ajeno al mito del *Ánthropos*, tal y como lo hallamos en el sincretismo oriental y gnóstico. Ese carácter jurídico constituye uno de los rasgos determinantes de la noción judía y cristiana de Hijo del Hombre» (Th. Preiss, *op. cit.*, p. 40).

de mis hermanos, me lo hicisteis a mí». El Juez de los hombres es idéntico a los hombres en tanto en cuanto están cara a cara en la acción y son aplastados por los más «grandes». Este «misterio» se dobla con otro al que ya hemos aludido: en ese gran proceso de la justificación, el Hijo del Hombre aparece a la vez como Juez y como testigo, Paráclito o Kategor, mientras que Satanás es el *Antidíkos*, el Adversario: resultado de la figura de la Serpiente que, en el marco jurídico del proceso cósmico, pasa de Tentadora a fiscal, mientras que el Juez se convierte en intercesor; y lo hace porque también es la víctima expiatoria. Esta serie de equivalencias procede de la identificación entre el Hijo del Hombre, juez y rey del Fin, y el siervo doliente: «El Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir y dar su vida como rescate de muchos» (Mc 10, 45); tanto si es una sentencia de Jesús, como si es una interpretación de la iglesia palestina o una glosa de la iglesia helénica, este versículo expresa totalmente la fusión de ambas figuras, la del siervo del Eterno y la del Hijo del Hombre; al mismo tiempo, dicha fusión introduce una nueva dimensión trágica[27]: «¿Cómo es que está escrito que el Hijo del Hombre debe sufrir mucho y ser despreciado?» (Mc 9, 12). La nueva dimensión trágica es que el Rey sea la Víctima, «deba» (*deî*) ser la Víctima. Éste es el «misterio de Jesús».

Tal vez sea preciso haber asimilado esta sucesión de figuras para comprender aquella que asegura la simetría final entre la figura adámica del mito de origen y la serie de figuras escatológicas: a saber, la figura del «segundo Adán», tan querida de san Pablo. Si Hijo del Hombre quiere decir Hombre, y si Adán también quiere decir Hombre, se trata, en efecto, de lo mismo (aunque san Pablo no utilice nunca la expresión «Hijo del Hombre», sino que hable sólo del «segundo Adán», del «último Adán», del «Adán que ha de venir»). Esta nueva figura consagra a la vez a las anteriores y les añade un rasgo decisivo: por una parte, supone la fusión entre las dos figuras del Hijo del Hombre y del siervo doliente[28], así como la relación entre una figura singular del Hombre y la humanidad en bloque, entre «uno solo» y «muchos». En contrapartida, el nuevo sentido que san Pablo da a la comparación de los dos Adanes es decisivo para comprender retrospectivamente toda la serie de las figuras escatológicas anteriores: lo que aquí nos interesa es que, en Rom 5,

27. Sobre la recuperación de lo trágico en el tipo adámico y escatológico, véase más abajo, capítulo V.

28. K. Barth, «Christus u. Adam nach Röm. 5. Ein Beitrag zur Frage nach dem Menschen und der Menscheit»: *ThSt* 35 (1952).

12-21, la comparación entre el primer y el segundo Adán no instaura sólo una semejanza («Así como la culpa de uno solo acarreó la condena sobre todos los hombres, así también la obra de justicia de uno solo proporciona a todos una justificación que da la vida», Rom 5, 18), sino que el apóstol, por medio de la semejanza, pone de manifiesto una progresión: «Pero, con el don, no ocurre lo mismo que con la culpa. Si, por la culpa de uno solo, murió la multitud, *cuánto más* se han derramado profusamente sobre la multitud la gracia de Dios y el don otorgado por la gracia de un solo hombre, Jesucristo»[29]. Ese «cuánto más», que trastorna el «del mismo modo que... así también...» imprime su tensión y su impulso temporal al movimiento entre el primero y el segundo Adán; excluye que el «don» sea una simple restauración del orden anterior a la «culpa»; el don es la instauración de una nueva creación. Ya mencionamos el papel de la ley en esta experiencia de ruptura; no volveremos sobre este punto; pero subrayaremos la irreversibilidad de este movimiento que, más allá de la ruptura del régimen de la ley, conduce a la abundancia del pecado y, de la abundancia del pecado, a la sobreabundancia de la gracia: «La ley, por su parte, intervino para que se multiplicase la culpa; pero, allí donde se multiplicó el pecado, sobreabundó la gracia; de esta forma, del mismo modo que el pecado reinó en la muerte, así también la gracia reinaría por medio de la justicia para la vida eterna gracias a Jesucristo nuestro Señor» (Rom 5, 20-21). El sentido del «del mismo modo que... así también...» es, por consiguiente, el «cuánto más»; y el sentido del «cuánto más» es el «con el fin de que»...: «Dios encerró todo en la incredulidad, con el fin de otorgar misericordia a todos» (Rom 11, 32).

Al transcribir, en términos adanológicos, el movimiento desde el «hombre viejo» hasta el «hombre nuevo»[30], san Pablo abrió el camino

29. O. Cullmann, *op. cit.*, pp. 147 ss., insiste en dos puntos: por una parte, el segundo Adán es celestial, como el Hijo del Hombre, y sufre en lugar de los hombres, como el siervo de Yahvé: «Comprendemos cómo Pablo pudo y tuvo que ver, en el hermanamiento de las ideas de «Hijo del Hombre» y de *Ebed Yahvé*, la solución del problema «Hijo del Hombre-Adán», que los judíos no pudieron resolver» (*ibid.*, p. 149); por otra parte, Romanos, 5, 12, 17 y 18, construye el paralelismo entre los dos «hombres» a partir del hecho de que, en ambos casos, es «uno solo» (un «solo acto ofensivo», un «solo acto de Justicia») el que alcanza el destino de «todos»; ahora bien, tanto el Siervo como el Hijo del Hombre eran figuras representativas de toda la humanidad, inclusive de una comunidad.

30. Dejo aquí de lado el problema de saber si no introdujo san Pablo en la adanología un tema helénico más cercano al dualismo gnóstico de lo «espiritual» y lo «terrenal» (o lo «psíquico») que de la tradición hebrea; es sobre todo el otro *lugar* adanológico de san Pablo (1 Cor 15, 35-55) el que plantea el problema: «El primer

a todas las teologías «progresistas» de la historia que, si bien superan considerablemente las intenciones del primer teólogo cristiano, prolongan abiertamente su «cuánto más» y su «con el fin de que»: la propia Iglesia entona en su liturgia: *O certe necessarium Adae peccatum quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptoren* [¡Oh pecado necesario de Adán, que fue borrado por la muerte de Cristo! ¡Oh feliz culpa que mereció tener tal y tan grande Redentor!]. Este himno no ensalza sólo la grandeza del Redentor; pero la «grandeza» del Redentor es asimismo la «grandeza» de la nueva creación; por eso, es menos equivocada la interpretación del mito adámico que da el idealismo alemán[31] de lo que lo son todos los sueños de retorno a un paraíso anterior. En su *Probable inicio de la historia humana*[32], Kant entiende que el bien de la especie brota del mal del individuo; y, en su *Religión dentro de los límites de la mera razón* (I, IV), comprende la degeneración, libre y fatídica, del hombre como la dolorosa vía de toda vida ética, de carácter y de nivel adultos. Lo auténticamente paulino, aquello que los Padres griegos y latinos comentaban con fervor[33], es que, gracias a una milagrosa iniciativa de Dios, la caída se convierte en crecimiento y progreso; la maldición del paraíso perdido se transforma en prueba y medicina; el «cuánto más» y el «con el fin de que...» de san Pablo son, pues, los que otorgan su verdad a esa visión de la historia según la cual el acceso del hombre a su humanidad, el paso de su infancia a su madurez, tanto en el plano del individuo como en el de

hombre, Adán, fue hecho alma viva; el último Adán es un espíritu que da la vida... El primer hombre, procedente del suelo, es terrenal; en cambio, el segundo hombre viene del cielo». Con esta hipótesis, intentaremos dar cuenta, más adelante, de cómo se extendió el tipo adámico en dirección al tipo del alma exiliada (véase, más abajo, capítulo V, 4); lo dicho sobre el dualismo «espíritu-carne» en san Pablo (1 Cor 3, 4) nos prepara para ello. De momento, sólo diremos que san Pablo no rompe con la tradición hebrea del Hijo del Hombre que también es «celestial» (Dan 7, 13); por lo demás, como lo sugirió Héring, *op. cit.*, p. 153, seguido por O. Cullmann, *op. cit.*, pp. 144-145, la clave del texto sería quizá la polémica en contra de la interpretación de Filón, el cual distinguía dos «primeros hombres», el primero, celestial, perfecto (según Gén 1, 26), el segundo terrenal y degradado (según Gén 2, 7); para Pablo, el primero es terrenal, y no hay ningún otro que sea primero; y el segundo es celestial, y el último; el movimiento, el progreso desde el Adán terrenal hasta el Adán celestial resulta tanto más impresionante; ya no hay, detrás de nosotros, ningún Adán «celestial»; el perfecto está totalmente representado por el Hombre por Venir.

31. A.-M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris, 1958, p. 4, n. 1 y 2.

32. [Trad. cast. de C. Roldán y R. Rodríguez Aramayo, I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 57-79.]

33. Textos de Juan Crisóstomo y de Ireneo, en St. Lyonnet, *De Peccato et Redemptione*, I, Roma, 1957, pp. 36-37.

la especie, pasan por tomar conciencia de sus limitaciones, de sus conflictos y de sus sufrimientos. La salvación desarrolla una historia; en términos simbólicos, el segundo Adán es *más grande que* el primer Adán; el primer Adán es *con vistas* al segundo Adán. Hay que llegar hasta aquí para entender que la Biblia no habla nunca del pecado más que desde la perspectiva de la salvación que libra de él. Esta «pedagogía» del género humano hace que abunde el pesimismo de la caída con el fin de que sobreabunde el optimismo de la salvación.

Este rodeo por las «imágenes del Fin» nos permite otorgarle toda su riqueza a la noción de «perdón»; se dice muy rápido que el perdón es la respuesta de Dios a la confesión que el hombre hace de su culpa; pero, el perdón no se puede comprender directamente como un acontecimiento psicológico; hay que llegar a lo vivido desde el universo simbólico constituido por la acumulación de las figuras que se escalonan desde el Adán del redactor yahvista hasta los dos Adanes de las cartas paulinas, pasando por la figura del Rey-Mesías, del Rey-Pastor, del Príncipe de la Paz, del Siervo de Yahvé, del Hijo del Hombre, por no hablar del Señor ni del Lógos de la Iglesia apostólica. El perdón, en tanto que es vivido, saca su sentido de la participación del individuo en el «tipo» del Hombre fundamental. Sin esa referencia al símbolo del Hombre, lo vivido se encierra en lo que es más interno y más individual; se pierde, entonces, algo esencial que sólo puede transmitirse por medio de la figura sobredeterminada de un Hombre que es él mismo y todos los hombres, como ya lo eran las figuras del Siervo y del Hijo del Hombre. En lenguaje paulino, el paso del «hombre viejo» al «hombre nuevo» es el acontecimiento psicológico que expresa la incorporación del individuo a la realidad representada por los «tipos» del primer y del último Adán; la mutación interna —«revestirse de hombre nuevo»— es la sombra que, en el plano vivido, proyecta una transformación que no puede vivirse por entero de un modo subjetivo, ni observarse desde fuera, sino sólo representarse simbólicamente como una participación en los «tipos» del primer y del segundo Adán. En este sentido, san Pablo dice que el individuo «se transforma (*metamorphoûsthai* - se metamorfosea) en la misma imagen (*eikón*)» (2 Cor 3, 18), que se torna «semejante (*sýmmorphos*) a la imagen (*eikón*)» del Hijo (Rom 8, 29) y que «porta la imagen de lo celestial» después de haber «portado la imagen de lo terrenal» (1 Cor 15, 49)[34]. Ciertamente, lo que, en san Pablo,

34. O. Cullmann, *op. cit.*, pp. 130-133, a propósito del tercer lugar paulino sobre el Hombre (Flp 2, 5-11) que, según Héring, asociaría asimismo la figura del Hijo del Hombre («en forma de Dios») y la del Siervo («se aniquiló»).

confiere un peso ontológico a estos «tipos» es la fe en que el propio Jesús, hombre histórico, «existe en forma de Dios», que realiza el tipo, la forma, la imagen; el sentido pleno de estas imágenes no puede separarse, pues, de esa fe, y la fenomenología de las imágenes, en cuanto tales, sigue siendo abstracta en relación a esa fe. Al menos, una simple comprensión de los símbolos, como la que realizamos en este libro, basta para dar a entender que la psicología de la experiencia religiosa no da cuenta del fenómeno del perdón. No es que el individuo viva una determinada experiencia y, luego, la proyecte en un mundo fantástico de imágenes; sino que, por el contrario, el individuo accede a lo vivido del perdón porque se incorpora a lo que significan esas imágenes; lo vivido del perdón es, en cierto modo, la huella psicológica de lo que acontece en realidad y que sólo puede decirse como enigma y representarse como el paso que va desde la incorporación al primer Adán hasta la incorporación al segundo Adán.

Ahora bien, esa transfiguración, esa metamorfosis o, mejor, esa sinmorfosis está, ella misma, tan llena de sentido que, en el propio plano de los «tipos», suscita para sí una serie de equivalentes simbólicos que, a su vez, enriquecen lo vivido. Nos gustaría insistir sobre el balanceo de dos simbolismos significativos que desarrollan, en dos direcciones divergentes, sin llegar a agotarlo, el tema de la asimilación del individuo a la *eikón*, a la *morphé* del Hombre: el simbolismo más «jurídico» de la absolución y el simbolismo más «místico» del injerto vivo. No convendría creer que el primero sea el más pobre de contenido, por ser «jurídico». «Jurídico» no quiere decir «legalista»; por el contrario, este simbolismo alcanza su punto culminante en san Pablo, que llevó más lejos que nadie la crítica de la Ley y de la justificación por las obras, y en san Juan, que no se ocupa del problema de la Ley. El simbolismo «jurídico» transmite significaciones fundamentales sin las cuales el simbolismo «místico», por su parte, perdería su fuerza. Podemos hacer que se remonte muy arriba, tanto hasta el tema arcaico de la retribución como hasta los aspectos contractuales de la «Alianza»; quizás eso explique la aparición —en el judaísmo tardío y en la versión de los Setenta— de la idea de «deuda» (*opheílema*) y de la de «remisión» (*aphíemai*, *remittere*, perdonar una deuda), la cual, en los Setenta, abarca la «propiciación» mesiánica y a veces, incluso, la «liberación» mesiánica[35]. La noción de «deuda» tiene, ciertamente, una breve carrera en el Nuevo Testamento (sólo aparece en el enunciado del *Padre Nuestro* de Mt 6, 12: «perdónanos

35. Sobre este punto, véase St. Lyonnet, *op. cit.*, pp. 52-54.

nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores»); en contrapartida, la *áphesis*, la remisión de los pecados, en el sentido de perdón de una deuda, desempeña un papel considerable en los escritos de la Iglesia primitiva. Ahora bien, este tema de la «remisión» —asociado al tema del «desligamiento», del «secuestro», de la «destrucción», de la «purificación— experimenta una considerable amplificación cuando se inserta en el contexto escatológico del proceso cósmico; la «remisión» de la deuda es la absolución en el gran proceso donde el Hombre fundamental es Juez y Abogado.

Este simbolismo del proceso escatológico llena de sentido la noción de perdón, porque, en el plano de los símbolos de grado mítico, ésta toma el relevo del simbolismo primario de la «justificación», que interpretamos en nuestro estudio de la culpabilidad[36]; por un lado, este simbolismo primario le suministra una primera base de sentido: la iniciativa graciosa, el movimiento de la trascendencia hacia la inmanencia; pero el simbolismo de segundo grado del proceso escatológico es el que le confiere su dimensión cósmica y comunitaria al mismo tiempo que la tensión temporal de la esperanza; sin este relevo de las imágenes del Fin, la justificación volvería a caer en la historieta, subjetiva e individual, tal y como la recita el pietismo de todos los tiempos; con la escenificación «del gran proceso entre Dios y sus elegidos, por una parte, y el adversario y los suyos, por otra»[37], se quiere decir algo único, algo que no pasa por las reducciones individualistas y subjetivas del «perdón».

En primer lugar, el hombre es un ser «absuelto»: Rembrandt entendía de este modo la parábola así llamada del hijo pródigo, en la que veía ante todo la misericordia del Padre[38]; de esta manera, el «retorno» que predicaban los profetas, la «conversión» que anunciaba el Bautista, quedan envueltos, en tanto que acontecimiento psicológico e iniciativa humana, en el acontecimiento escatológico de la «absolución» donde se expresa la iniciativa divina.

36. Véase, más arriba, I Parte, capítulo III, 4.

37. Th. Preiss, «La justification dans la pensée johannique», en *Hommage et reconnaissance à K. Barth*. Neuchâtel/Paris, 1964 (reproducido en *La Vie en Christ*, p. 50). Al volver a encontrarse con este aspecto «jurídico» del pensamiento «joánico», el autor acorta la distancia entre este pensamiento y el de san Pablo y vuelve a situarlo en la prolongación de la escatología judía. Este aspecto «jurídico» resulta tanto más interesante cuanto que no se centra en modo alguno en el problema de la ley y gira principalmente en torno a las ideas de «testimonio», de «testigo», de «verdad», de «mentira» de *synêgoros* o de *parákletos*, es decir, de testigo de descargo: aquí también el juez del final es, al mismo tiempo, abogado y víctima.

38. St. Lyonnet, *op. cit.*, p. 61.

El simbolismo del Proceso dice asimismo que a los hombres se les perdona en bloque y no de manera individual. El individualismo de la experiencia religiosa está englobado en la aventura colectiva de la historia de la salvación; la relación entre «uno solo» y «todos», característica del símbolo del Hombre, unifica a la humanidad mediante un vínculo «cuánto más» esencial que su participación en la desobediencia del primer Adán. Ahora bien, ese vínculo interhumano ya estaba implícito en el simbolismo de la «salida de Egipto», del Éxodo, que era una réplica, en la redacción del yahvista, al destierro del Edén; se libera a todo un pueblo; y, ahora, es la humanidad entera, específica y estructuralmente, la que está implicada en el «tipo» del proceso cósmico.

El simbolismo del Proceso dice, por último, que la culminación de la humanidad está misteriosamente vinculada a una redención de los cuerpos y de todo el Cosmos; el alma no puede salvarse sin el cuerpo, la interioridad no puede salvarse sin la exterioridad, la subjetividad no puede salvarse sin la totalidad.

Como se ve, el simbolismo «jurídico» de la absolución no es seco ni estéril: el simbolismo «místico» del injerto de vida sólo completa el anterior con la condición de recibir de aquél las dimensiones trascendente, comunitaria y cósmica; el carácter inclusivo de la figura del Hijo del Hombre, representativa de una colectividad, es lo que hace posible la comunión viva entre el Espíritu y los espíritus; ahora bien, el Hijo del Hombre es la figura central de la justificación en el gran proceso cósmico; lo que el símbolo del «injerto» añade a la gratuidad de la gracia absolutoria es la intimidad de insuflar la vida. Volvemos a encontrar de este modo, al final de este largo rodeo, aquello que la interpretación mística de san Pablo, tan querida de Schweitzer, ha sacado a la luz y que la experiencia religiosa ha podido comprobar, a saber, la inmanencia mística de la vida por el Espíritu; pero, incluso entonces, el poder del símbolo, que da lo que dice, es el que anima secretamente la experiencia de la «vida en Cristo», el sentimiento de la continuidad de vida entre «la cepa y los sarmientos»: sólo se vive lo que se imagina; y la imaginación metafísica reside en los símbolos; incluso la Vida es símbolo, imagen, antes de ser probada y vivida. Y el símbolo de la vida sólo se salva, como símbolo, por su comunicación con el conjunto de los símbolos escatológicos de la «justificación».

Queda abierta la cuestión de saber si y cómo son posibles una filosofía y una psicología del «perdón» a partir de ese rico simbolismo de la «justificación» y de la «absolución» en el proceso cósmico.

Capítulo IV

EL MITO DEL ALMA EXILIADA Y LA SALVACIÓN POR EL CONOCIMIENTO

El nuevo «tipo» mítico que estudiaremos aquí es aquél que trata de transponer y de racionalizar todo *dualismo antropológico*. Lo que lo distingue de los demás es que escinde al hombre en «alma» y «cuerpo»; a partir de este mito, el hombre se comprende a sí mismo como el *mismo* que su «alma» y como *distinto* que su «cuerpo».

Dejemos en reserva, de momento, la difícil cuestión de saber dónde y cuándo alcanzó este mito su forma literaria definitiva; se dice enseguida que el tipo que aquí exponemos ha quedado perfectamente ejemplificado por el *orfismo* arcaico; se tiende incluso a identificar pura y simplemente el mito del alma exiliada con el mito órfico; pero, como es sabido, los problemas que plantea el orfismo a la historia de las religiones y a la historia del pensamiento griego son considerables; no intentaremos disimularlos; sabemos que toda la filosofía platónica y neoplatónica presupone el orfismo y se alimenta de su sustancia, pero no sabemos con exactitud qué orfismo conoció Platón, ni lo que fue el *palaiòs lógos* [*lógos* antiguo] del orfismo antes de los tardíos reajustes del mito. Por eso, hemos de salir al paso de la historia con un presentimiento tipológico semejante al de los *Idealtypen* de Max Weber, aunque luego tengamos que corregir el perfil ideal del *«mito del alma exiliada»* por medio de una especie de fluctuación entre la estilización tipológica y la investigación paciente de la historia. Daremos, pues, la iniciativa a la concepción del «tipo» antes de volvernos hacia los documentos, teniendo presente que una cierta familiaridad con los problemas históricos y críticos planteados por el orfismo arcaico es la única que autoriza semejante audacia a la vez heurística y didáctica.

Se puede comprender el esquema mítico del alma exiliada comparándolo con los otros tres esquemas que examinamos en otro lugar: se ve entonces que este mito es el único que, en el sentido propio de la palabra, es un mito del «alma» y, al mismo tiempo, un mito del «cuerpo». Cuenta cómo el «alma», de origen divino, se tornó humana; cómo el «cuerpo», ajeno a esa alma y malo en múltiples sentidos, le cae en suerte a esa alma; cómo la mezcla del alma y del cuerpo es el acontecimiento que inaugura la humanidad del hombre y convierte al hombre en el lugar del olvido, el lugar donde la diferencia originaria entre el alma y el cuerpo queda abolida. Divino en lo que respecta a su alma y terrenal en lo que respecta a su cuerpo, el hombre es el olvido de la diferencia; el mito cuenta cómo ocurrió esto.

Ahora bien, ninguno de los otros mitos es un mito del «alma»; ni siquiera cuando muestran una ruptura en la condición del ser-hombre, dividen éstos jamás al hombre en dos realidades. El drama de creación no afecta al hombre en cuanto alma; lo designa como una realidad indivisa; lo convierte globalmente en la sede del drama y en un autor del drama, aunque sólo sea por medio de la repetición ritual. La visión trágica del mundo tampoco es un mito de la *psique*: al igual que el drama de creación, aquélla considera al hombre como una totalidad indivisa; es el héroe en su totalidad y, si puede decirse, sin resto, el que es golpeado y condenado. Bien es verdad que la contemplación estética de la desdicha, que es la «consolación» específica de lo trágico, puede ser considerada como un desapego del alma, cercano a una de esas «locuras», extática o frenética, que enumera Platón en *Fedro* (244a) y que ponen de manifiesto el origen sobrenatural, divino del alma; es cierto, por más que el entusiasmo trágico, en cuanto tal, no sea una partida hacia otro lugar, sino un éxtasis en el espectáculo mismo y en la meditación de la finitud y de la desdicha; por eso, el entusiasmo del espectáculo trágico no ha engendrado ningún mito de origen que convertiría al mal en lo contrario de ese entusiasmo, en el envés de esa locura, y que proclamaría la permanencia misma en el aquí-abajo intrínsecamente malo.

Finalmente, no hay ningún mito menos «psíquico», en el fondo, que el mito bíblico de la caída. Se trata, ciertamente, de un mito antropológico e incluso del mito antropológico por excelencia, el único quizá que convierta expresamente al hombre en el origen (o en el el co-origen) del mal; pero no es, en grado alguno, un mito de las aventuras del «alma» considerada como una entidad separada. Se trata, por el contrario, de un mito de la «carne», de la existencia indi-

visa del hombre. Cualesquiera que sean las ulteriores confusiones del cristianismo y del neoplatonismo, que en cierto modo conserva los rasgos esenciales del mito órfico, el mito dualista y el mito de caída son radicalmente heterogéneos, y la tarea de la tipología consiste en culminar esa diferencia, estilizando los mitos.

Si ahora nos volvemos hacia nuestros documentos literarios[1], nos encontramos con la situación siguiente: la filosofía platónica presupone un *palaiòs lógos* —un «antiguo discurso»— distinto de las teogonías homérica y hesiódica, y tradicionalmente denominado «órfico». Esta filosofía transpone e integra ese «antiguo discurso» en su reflexión sobre el alma, y lo racionaliza; y, de este modo, lo convierte en su origen, uno de los orígenes no filosóficos de la filosofía; es más —se insistirá bastante en este punto al final de este capítulo—, entre este mito y la filosofía, hay un pacto que no tiene equivalente en ningún otro mito. La filosofía rompe con el mito teogónico; rompe con el mito trágico y con su teología inconfensable; pero, tras la crisis sofística, vuelve a cargar sus pilas en el mito órfico y extrae de éste una sustancia y una intensidad nuevas. El propio Platón acabó con el mito trágico y transportó el *palaiòs lógos* del orfismo; en este sentido, la «filosofía» presupone el orfismo. Desgraciadamente, ese *palaiòs lógos* es inencontrable, y uno se siente tentado de preguntarse si no es la filosofía la que lo hizo cristalizar con el fin de dotarse de una autoridad fingida, la autoridad de las revelaciones arcaicas.

Poseemos ciertamente un mito etiológico, así llamado «órfico»: pero, en su forma *acabada*, este mito sólo lo atestiguan los neoplatónicos, Damascio y Proclo. La situación es pasmosa: el mito órfico perfecto es post-filosófico. El mito es conocido: Dioniso, de niño, fue asesinado por los astutos y crueles titanes, los cuales, después, cocieron y devoraron los miembros del dios; para castigarlos, Zeus los fulminó y, con sus cenizas, creó la raza actual de los hombres; *por eso*, hoy en día, los hombres participan a la vez de la malvada naturaleza titánica y de la naturaleza divina de Dioniso, que los titanes habían incorporado en el transcurso de su horrible festín. Se

1. O. Kern, *Orphica Fragmenta y Testimonia*; Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London, 1935 [trad. cast. de J. Valmard, Universitaria, Buenos Aires, 1970]; Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, 1941, Parte IV, cap. IV; Jeanmaire, *Dionysos, histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951; A. Boulanger, *Orphée, rapports de l'orphisme et du christianisme*, Paris, 1925; Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915; Festugière, «Les mystères de Dionysos»: *Revue Biblique* XLIV (1935); Moulinier, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris, 1955; Guthrie, *The Greeks and their Gods*, 1950 (Dioniso, pp. 145-183; los órficos, pp. 307-333).

trata de un mito muy bello, un verdadero mito del pecado original; la mezcla que constituye la actual condición de los hombres proviene de un crimen anterior, pre-humano, sobrehumano; remite a un acontecimiento que inaugura la confusión de dos naturalezas hasta entonces separadas; dicho acontecimiento es un asesinato que significa a la vez la muerte del dios y la participación en lo divino. Sí, es un mito muy bello. Desgraciadamente, no tenemos ningún medio para probar que ya pertenecía, en esa forma acabada, al «antiguo discurso» del orfismo; tenemos incluso motivos para sospechar que se trata de una invención neoplatónica, suscitada por el placer y la dicha de la exégesis filosofante de los mitos.

Atrapado entre un mito prefilosófico, pero inencontrable, y un mito perfecto, pero post-filosófico, el fenomenólogo se encuentra en un aprieto. La situación sería desesperada si no fuera posible distinguir del *mito etiológico* plenamente elaborado, que puede ser efectivamente coetáneo de su propia exégesis filosófica, un *mito de situación* —un mito de la situación presente del hombre— que muestra el «alma» y el «cuerpo» como unas magnitudes y unas potencias distintas entre sí, por más que guarde silencio sobre el origen de su confusión. El mito de la distinción originaria no es inencontrable; puede reconstruirse sobre la única base de los documentos de la época arcaica y clásica; por sí mismo, es el «antiguo discurso» que la filosofía presupone; con respecto al mito etiológico y en comparación con los demás mitos etiológicos del mal, es un mito embrionario; pero tal vez sea posible mostrar que el famoso mito tardío es una explicitación ortodoxa del esquema arcaico y que está en una relación de perfecta adecuación a él. De modo que no tenemos necesidad de suponer la antigüedad del mito *etiológico* para darle consistencia al *palaiòs lógos* invocado por Platón.

1. *El mito arcaico: el «alma» y el «cuerpo»*

El antiguo discurso del orfismo es la invención misma del «alma» y del «cuerpo».

Es notable que, en la etimología fantástica del «cuerpo» que propone en el *Cratilo*, Platón no atribuye a los órficos la exégesis de *sôma* [cuerpo] por *sêma* [cárcel], sino que declara que los órficos «establecieron ese nombre»; eso es, en efecto, lo más importante; ya indicamos[2] que el héroe homérico no tiene «cuerpo», sino

2. Véase, más arriba, capítulo II, p. 360, nota 6.

«miembros»; el cuerpo sólo se torna una entidad simple frente al «alma» y a través de la rejilla mítica que le confiere un destino distinto del alma; gracias al mito, el cuerpo se convierte en una potencia escatológica:

> Son, sobre todo, los órficos los que me parecen haber establecido ese nombre, pensando que el alma expía las culpas por las que se la castiga y que, para *conservar*la (*sózetai*), posee a guisa de muralla ese cuerpo que representa una prisión; que éste es, pues, según su propio nombre, el *sôma* (la *cárcel*) del alma, hasta que ésta haya pagado su deuda, y que no hay motivo alguno para cambiar una sola letra (*Cratilo*, 400c)[3].

Tenemos aquí el núcleo del mito de situación, anterior a la antropogonía del mito de origen. Ni siquiera convierte todavía al cuerpo en el origen del mal: el alma parece más bien llevar consigo un mal anterior que expía en ese cuerpo. Pero esa «muralla que representa una prisión» recibe, de su carácter penal, *su* sentido de alienación: al convertirse en instrumento de expiación, el cuerpo se torna lugar de exilio; ya no es un signo expresivo, según otra etimología fantástica que, a su vez, identifica *sôma* con *sêma*. Más de lo que lo es el navío para el que lo pilota, la cárcel, para el preso, es un lugar extraño, ajeno, hostil: representa, en la mayor cercanía con el detenido, la trascendencia enemiga del juez y de su sentencia.

A partir de este primer núcleo de sentido, se pueden reconstruir otros rasgos del antiguo discurso: el lugar de castigo es también lugar de tentación y de contaminación; en ninguna parte se dice, en efecto, que «pagar su deuda» (*dikèn dídonai, ekteínein*) sea, para el alma, recibir una purificación; no hay que mezclar la idea órfica de la expiación con la idea judía de la reconciliación o de la propiciación: el castigo parece constituir más bien una sanción degradante; en este sentido, es a la vez efecto del mal y nuevo mal; el alma encarcelada se convierte en ese delincuente reincidente, a quien el régimen penitenciario no deja de endurecer constantemente. Para comprender este segundo rasgo, es preciso entender cómo interfiere el esquema de la *reiteración* con el de la cárcel. El *Fedón* (70c ss.) evoca esa transmutación del sentido de la vida, cuando deja de ser única, y de la muerte, cuando deja de ser el límite de esa única vida. Vida y muerte alternan como dos estados: la vida viene de la muer-

3. [Cf. *Cratilo o Del lenguaje*, trad. y ed. de A. Domínguez, Trotta, Madrid, 2002.]

te, la muerte viene de la vida, lo mismo que la vigilia y el sueño; la una puede ser el sueño de la otra y cada una toma su sentido de la otra; a partir de ese momento, el castigo es, no sólo encarnación, sino reencarnación; la existencia aparece así, bajo el signo de la repetición, como una sempiterna reincidencia.

Aquí es donde hay que hacer que intervenga un tercer tema que no deriva necesariamente del segundo y que ni siquiera es absolutamente coherente con él: se trata de tema del castigo infernal. Nilsson le concede mucha importancia: piensa incluso que la predicación que concierne a los castigos en el mundo infernal —la estancia de los impuros en el lodazal— ha sido el centro de la actividad misionera de los órficos y el punto de partida de su predicación basada en el castigo[4]. Mientras los eleusinos anuncian la beatitud a los puros y a los benditos y parecen haber sido mudos acerca del castigo, los órficos se toman en serio el tema homérico del castigo de los «grandes culpables» y lo convierten en una amenaza cercana que se cierne sobre cada cual. Platón asegura que los traficantes de la iniciación que, en su época al menos, usurpaban el nombre y los escritos de Museo y de Orfeo, especulaban con ese miedo al castigo póstumo: «Denominan iniciación a esas ceremonias que nos liberan de los males del otro mundo y que no podemos descuidar sin esperar terribles suplicios» (*República,* 364d). Esta especulación acerca del miedo de los vivos no agota sin duda el sentido de aquella predicación que, antes de la decadencia de la que es contemporáneo Platón, debía entrañar a la vez la llamada a una pureza más moral que ritual, como el mismo Platón lo comprendió en el *Fedón,* y asimismo la preocupación por un castigo que afecte al propio culpable y no al inocente, como ocurre normalmente en esta vida.

A primera vista, no se vislumbra ninguna relación entre el tema de la expiación en el cuerpo y por el cuerpo *y* el de la expiación infernal. Hay que ir más allá de estos dos semi-temas para comprender la profunda unidad de los mismos. Hay que comprender que la vida es una repetición del infierno, lo mismo que el infierno es un doblete de la vida, que confiere un sentido punitivo a los suplicios no éticos cuyo terrorífico espectáculo desarrollan la vida y la historia. La circularidad de la vida y de la muerte es, sin duda, el mito más profundo que sustenta los dos mitos del castigo en el *sôma* y del castigo en el *Hades.* Nacer es subir desde la muerte hasta la vida, y morir es descender desde la vida hasta la muerte; de esta manera, el «cuerpo» puede ser lugar de expiación para esa otra

4. Nilsson, *op. cit.*, p. 632.

vida que denominamos muerte, y el *Hades,* el lugar de expiación por el mal cometido en esta vida que, para el profano, es la única vida. El orfismo retomaba así un viejo tema indo-europeo de la migración y de la reencarnación y se sumergía, al mismo tiempo, en el viejo fondo de los mitos agrarios que siempre han presentido una oculta relación entre el renacimiento primaveral de las fuerzas vitales y el incremento de las energías acumuladas en el otro reino, como si la muerte engrosara la «riqueza» (*Ploûtos*) del príncipe de las tinieblas (Plutón) y como si la vida sólo pudiera acrecentar las fuerzas que el otro reino le otorga[5]. Pero, una religión y un movimiento religioso como el orfismo, que le reconoce al alma una realidad oculta en esta vida, es la única que podía comprender esa circularidad no sólo como la sucesión de dos estados externos el uno al otro, sino como una alternancia que se condensa, sobreimprimiéndose, en esta vida misma; si el fragmento 133 de Píndaro es revelador del orfismo[6], el alma del durmiente vela y el alma del despierto dormita. El alma y el cuerpo poseen entonces posibilidades opuestas que se ocultan mutuamente. El alma es entonces el testigo de ese otro lugar, disimulado en la vigilia de esta vida, y que el sueño, el éxtasis, el amor y la muerte revelan. Esa circularidad de la muerte y de la vida y esa coincidencia de sus valores contrarios confieren entonces al cuerpo-tumba una plenitud de sentido. Si una vida oculta la otra, hay que decir, con el fragmento 62 de Heráclito: «Inmortales, mortales; mortales, inmortales; nuestra vida es su muerte, y nuestra muerte, su vida», y con el verso de Eurípides que Platón recita en el *Gorgias* (492e):

> ¿Quién sabe si vivir no es morir,
> y si morir no es vivir?

Esta permutación de sentido entre la vida y la muerte en esta vida misma —que Platón resume de este modo: «Tal vez en realidad estamos muertos» (492b)— remata el sentido del cuerpo que se

5. Jeanmaire, *Dionysos*, p. 54.

6. «Pues aquellos que, a Perséfone, por sus antiguas culpas, / han pagado el rescate (*poinàn palaioû péntheos*) desde ellos hacia el sol de allá arriba, en el noveno año / ella les envía de nuevo las almas, / y, desde esas almas, los reyes ilustres, / los hombres poderosos por su fuerza o grandes por su ciencia / se alzan, que para siempre como héroes sin tacha son honrados entre los mortales» (cit. por Platón, *Menón*, 81b-c). Nilsson compara este fragmento 133 de Heráclito, fragmento 62, con el de *Gorgias*, 492c; de estos pasajes, concluye, «se deduce que la idea según la cual el cuerpo es el sepulcro del alma es tan estrechamente solidaria de la migración de las almas que los órficos tuvieron que compartir estas creencias» (*op. cit.*, p. 694).

esbozaba hace un momento en el tema del cuerpo-prisión. Pues lo que el cuerpo repite del otro mundo no es su divinidad sino precisamente su función penal. Aquí, de nuevo, el *Gorgias* (493a) es muy esclarecedor: las penas de *reiteración* que a los griegos tanto les gustaba imaginar —la roca de Sísifo, el tonel de las Danaides— y que constituyen penas por su carácter de trabajo impotente, vano, sempiterno, se reflejan en este mundo, después de haber sido proyectadas en el otro, y se convierten en clave del cuerpo, en tanto que él es asimismo experiencia de la reiteración. Vemos, en efecto, en el *Gorgias*, que el tonel que el no-iniciado no logra llenar con el agua de las purificaciones y que se convierte así en la figura de la purificación imposible, se torna la imagen del deseo mismo; de este modo, el castigo del deseo es el deseo mismo; la pena de la reiteración, que allá castiga la vida desordenada de este mundo, es la clave de ese mismo desorden mundano.

Ese juego reflectante entre el infierno y el cuerpo está en el centro de la comprensión del cuerpo; explica que la expiación en el cuerpo sea todo lo contrario a una purificación; el alma encarcelada se convierte en ese delincuente reincidente a quien el castigo corrompe; la existencia aparece entonces como una sempiterna reincidencia. El esquema del exilio, exaltado por el de la repetición, tiende a convertir el cuerpo en el símbolo de la desdicha de existir; pues, ¿hay una idea más espantosa que aquélla que convierte la vida en un renacimiento para el castigo? Al engendrarse él mismo de una vida a la otra, de una vida a una muerte y de una muerte a una vida, el mal se transforma en la coincidencia de la auto-inculpación y del auto-castigo. Esta mezcla de condena y de reiteración es la imagen misma de la desesperación.

Esta interpretación del «cuerpo» como instrumento de la penalidad reiterada provoca, de rebote, una nueva interpretación del alma que, con E. R. Dodds, puede denominarse «puritana»: el alma no es en absoluto de aquí; viene de otra parte; es divina; en este cuerpo, lleva una existencia oculta, la existencia de un ser exiliado que suspira por su liberación.

La cultura griega arcaica no unificó ni el alma ni el cuerpo; ni los jonios ni los trágicos concibieron el alma como la única raíz existencial del pensar, del meditar, del sentir, del sufrir, del querer; el alma apenas es el aliento que el moribundo le restituye al aire; y dicho aliento tampoco se identifica, en un destino único, con la existencia ligera y sombría del muerto; «alma» y «cuerpo» adquieren consistencia juntos como las dos dimensiones, los dos vectores contrarios de la existencia humana.

Otros cultos enseñaron el entusiasmo, la inspiración, la posesión del alma por el dios; parece que el orfismo fue el primero que interpretó esa repentina alteración, ese arrebato, como una salida fuera del cuerpo, como un viaje al otro mundo, antes que como una visita y como una posesión; de ahí que el éxtasis manifieste la verdadera naturaleza del alma, oculta por la existencia cotidiana. Otros cultos también enseñaron la supervivencia del alma: el propio Homero se complace en pintar los castigos infernales reservados a los grandes pecadores; los devotos de Eleusis meditan acerca de las delicias paradisíacas; pero la supervivencia del alma no revela, como tampoco lo hace la posesión por el dios, un nuevo «tipo», mientras esa supervivencia no se entienda como un retorno a su condición verdadera, como una odisea del alma: el alma poseída se convierte en otro, el pecador y el devoto están en otro lugar; el alma órfica vuelve a ser lo que es, divina y no humana[7].

Otros videntes, curanderos, purificadores ejercitaron a sus fieles para la excursión psíquica[8]; únicamente los órficos llegaron hasta la siguiente intuición revolucionaria: el hombre ya no se define como «mortal» sino como «dios». La sabiduría no consiste ya en «pensar como mortal», sino en reconocerse divino: el corte, la diferencia óntica ya no pasa entre los dioses, que conservaron para sí la inmortalidad, y los hombres, que sólo poseen para sí la vana esperanza de ésta; el corte atraviesa al hombre de arriba abajo y separa su inmortalidad de dios y la corrupción de su cuerpo. Esta mutación del sentido mismo de la existencia humana es la única que ha hecho posible la transcripción legendaria de la vida de Pitágoras, así como la de la muerte de Empédocles. El alma órfica es la que exclama en las *Purificaciones*: *egó d' hymîn theòs ámbrotos, oúketi thnetós**.

Tal vez haya que ir todavía más lejos: si comparamos las observaciones anteriores sobre la prisión del cuerpo y sobre el jue-

7. «Aquí es donde la nueva figura (*pattern*) religiosa aportó su contribución fatídica (*fateful*): al dotar al hombre de un yo oculto o de origen divino y al establecer así la disensión entre alma y cuerpo, aquélla introdujo en la cultura europea una nueva interpretación de la existencia humana que podemos denominar puritana» (E. R. Dodds, *The Greek and the Irrational*, p. 139 [trad. cast., p. 135]). Poco nos importa a nosotros que ese tipo sea ajeno a Grecia y que fuera chamánico antes de ser órfico; lo que nos importa es que este tipo de «hombre divino» surgiese en Grecia, en la cuna de nuestra cultura occidental.

8. Abaris, Aristeas, Hermótimo de Clazomenes y los *iatrománteis* en contacto con el Norte, Epiménides de Creta, por otra parte; véase E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 141 [trad. cast., p. 137].

* [«Entre vosotros yo como un dios inmortal, no un mortal...»]

go de espejos entre el cuerpo y el infierno con esta meditación sobre el alma «divina», se ve que la «divinidad» del alma no consiste sólo en su capacidad de supervivencia; la idea misma de supervivencia está en vías de superación; a lo que es preciso sustraerse antes de nada es a la alternancia misma de la vida y de la muerte, a la reiteración; el alma «divina» es aquella que puede liberarse de esa generación mutua de los estados contrarios, de la «rueda de las generaciones».

Estamos en el umbral de una nueva comprensión de sí: el alma, convertida en el polo opuesto de la pareja vida-muerte, perdura más allá del tiempo de la repetición. Ciertamente, antes de Platón, antes del intento del *Fedón* de vincular esta perennidad del alma con la intemporalidad de las Formas, esa «inmortalidad» no es todavía una «eternidad»; es únicamente, al parecer, una fuerza de existir más tenaz que muchos cuerpos y que muchas vidas, como se ve en la discusión de Sócrates con Simias y Cebes. Antes de la filosofía, no existe todavía ningún modelo exactamente pensado para una existencia que permanece *idéntica, igual a sí misma.* Por lo menos el mito, al imaginar un ciclo de vida y muerte, provoca una especie de aplazamiento del Sí más allá de la contradicción, del Reposo más allá de la discordia. La filosofía no habría tratado de pensar esa identidad del alma consigo misma si el mito no la hubiera sugerido.

No cabe duda de que esta comprensión del sí haya sido anterior a Platón; aún en el caso de que aquellos a los que Platón se refiere en el *Menon* no sean órficos —o no sean solamente órficos—, sí es el *tipo del alma exiliada* el que evoca en estos términos: «Son sacerdotes y sacerdotisas empeñados en poder dar razón de las funciones que desempeñan; son Píndaro asimismo, y otros poetas muy numerosos, todos los que son verdaderamente divinos. Y he aquí lo que dicen: comprueba si su lenguaje te parece justo. Dicen, pues, que el alma del hombre es inmortal y que tan pronto como sale de la vida, lo que denominamos morir, vuelve a entrar de nuevo en ella; pero que nunca es destruida; y que, por esa razón, es preciso, en esta vida, tener hasta el final una conducta tan santa como sea posible» (81a-b).

Ciertamente, la inmortalidad queda atrapada en el esquema imaginativo del renacimiento múltiple («así el alma inmortal y varias veces renaciente», *athánatós te ousa kaì pollákis gegonuîa*) (*ibid.,* 81c); pero el *mŷthos* ya es *lógos*; da razón (*lógon... didónai*); por eso, aquellos hombres y aquellas mujeres, «hábiles en las cosas divinas», decían «cosas verdaderas y bellas» (81a).

2. *El mito final*

Este mito de situación es el que se desarrolla como mito de origen en la antropogonía cuyos fragmentos «citan» los neoplatónicos. ¿Estamos en presencia de una restitución auténtica, o de una construcción tardía, que habría permitido a los últimos filósofos de Grecia situar su especulación bajo la autoridad de unos poemas en los que se habría inspirado su maestro Platón?

¿Estamos en presencia de una apologética pagana destinada a ir en contra del cristianismo, oponiéndole unos relatos comparables a los suyos respecto al origen de la humanidad y a su degeneración?

Hay unos cuantos puntos ciertos: está fuera de duda que el movimiento órfico se distinguió de otros movimientos semejantes de la era arcaica por la existencia de *escrituras,* que rompían con la enseñanza oral y confidencial de otras iniciaciones o liturgias; también es cierto que estos libros contenían teogonías. Pero estos libros debieron estar en perpetuo flujo; ningún «canon» los fijó y no cesaron de llenarse de nuevas especulaciones; la diversidad de las versiones neoplatónicas es, ella misma, un signo de aquello; por lo demás, no se puede probar que la teogonía arcaica se convirtiese en una antropogonía; sólo se puede conjeturar esto a partir de algunas alusiones de autores clásicos, como la expresión de Platón en *Leyes* acerca de la «naturaleza titánica» del hombre; se trata asimismo de una forma razonable de tender un puente entre la teogonía y la predicación órfica esencialmente dirigida hacia el hombre y su condición actual. Estas alusiones y este argumento de conveniencia son los que inducen a la mayoría de los especialistas del orfismo[9] —a

9. Según Guthrie, al abrirse paso a través de los mitos ya constituidos, el orfismo antiguo «añadió algo a la forma y mucho al sentido; se trataba de una cristalización en torno a un nuevo centro, y ese centro era el desmembramiento de Dioniso, la revancha de Zeus contra los titanes y la humanidad naciendo de estos últimos» (*op. cit.*, p. 173 [trad. cast., p. 178]). «Esta conclusión es original, es puramente órfica (toda nuestra documentación lo prueba), porque contiene la idea enteramente órfica de la mezcla, dentro de nosotros, de la naturaleza terrenal y de una naturaleza divina» (*ibid.*).

En *Geschichte der griechischen Religion*, I, pp. 642-662, Nilsson sigue en general a Guthrie; no sólo afirma que la antropogonía fue «fundamental en la religión órfica [y] que se remonta en sus grandes líneas hasta la edad arcaica» (pp. 647-648), sino que el episodio concreto de los sufrimientos de Dioniso por parte de los titanes le parece antiguo, so pena de no poder entender la alusión de Platón acerca de la naturaleza titánica: «ese núcleo de la doctrina órfica se remonta, pues, al pasado remoto» (p. 649). «Llegamos aquí —sigue diciendo— a la parte más original de la creación órfica en materia de religión: el haber añadido a la teogonía una antropogonía destinada a explicar la naturaleza del hombre, compuesta de bien y de mal» (p. 650).

pesar de Wilamowitz y de Festugière[10]— a pensar que las «citas» de los neoplatónicos conservan lo esencial del antiguo poema.

En *Orphée, rapports de l'orphisme et du christianisme*, A. Boulanger expone el mismo argumento de conveniencia: la antropogonía entendida por los neoplatónicos «daba cuenta de la doble naturaleza del origen del mal en la tierra y brindaba así al autor la ocasión de exponer la doctrina órfica de la salvación por medio de la expiación y de la purificación» (p. 33). No llega hasta el punto de convertir a Onomácrito (el «cresmólogo» de la época de los Pisistrátidas; del que Pausanias dice que, «tomando de Homero el nombre de los titanes, los convirtió en los autores de la pasión de Dioniso») en el san Pablo del orfismo ni de atribuirle una auténtica doctrina del pecado original y de la redención «que, por lo demás, sólo conocemos por unos textos de una época muy posterior» (p. 33). Admite, sin embargo, que la religión órfica ya estaba constituida desde el final del siglo VI y que Onomácrito se limitó a conectar dos mitos hasta entonces independientes: el nacimiento de los hombres a partir de las cenizas de los gigantes fulminados por Zeus y la pasión de Zagreo; esto, no obstante, es suficiente para atribuirle el descubrimiento «de una nueva causa de la existencia del mal en la tierra» (p. 34). Esta argumentación le permite a Boulanger presentar como doctrina órfica toda la antropogonía, cuya exposición completa no aparece sino en los últimos neoplatónicos. Hay un magnífico resumen de ello en las páginas 27-28. Más adelante veremos que el argumento fundamental de Boulanger fue criticado; según él, el mito del asesinato de Dioniso por los titanes es etiológico: «Se imaginó evidentemente este mito para explicar un rito cuyo significado ya no comprendían quienes lo celebraban: la omofagia, es decir, el sacrificio del animal en el cual se encarna el espíritu de un dios de la vegetación, y cuya carne cruda engullían los asistentes creyendo asimilar de este modo una porción de la virtud divina» (p. 28). Pero ¿es la omofagia un rito «vegetal»? Y, sobre todo, ¿está el mito del desmembramiento de Dioniso relacionado con ese rito de despedazamiento y de omofagia? En su *Dionysos* (pp. 384-390), Jeanmaire pone en tela de juicio ambos puntos. El segundo es el que aquí más nos importa. Por lo demás, Jeanmaire (pp. 390-417) admite la antigüedad del mito de la pasión y del desmembramiento de Dioniso: «En la medida indiscutible en que [la revelación que aportaban los escritos órficos] procede de un pensamiento sistemático, este mito parece inseparable de la concepción que proponen de la naturaleza humana, del origen del mal y de las condiciones de la salvación individual» (p. 404); pero considera que este mito es adventicio con respecto al trance y al ritual dionisíaco; representa más bien una mutación de la leyenda de Dioniso en el sentido de una «pre-filosofía todavía cautiva y como hechizada con las categorías de unos mitos inmemoriales» (p. 402).

10. Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, 1932, II, pp. 199-202; Festugière, «Les mystères de Dionysos»: *Revue Biblique* XLIV (1935). He aquí su conclusión, tras un concienzudo examen de las etapas arcaicas, clásicas, helenísticas y neoplatónicas del mito final: «Resumamos el fruto de nuestra investigación: el historiador se encuentra en presencia de tres clases de documentos.

»1) En primer lugar, un buen número de inscripciones relativas a los misterios de Dioniso. Unido a los monumentos figurados de Italia, este material permite conocer más o menos la organización de las confraternidades y de los ritos de iniciación. Los mejores especialistas, Cumont, Wilamowitz, Nilsson, pudieron realizar sus investigaciones sin decir una palabra sobre el orfismo. Procedente de unos cultos tracio-frigios, vemos que la religión de las confraternidades depende cada vez más del control público: los ritos se fijan, se humanizan. La misma evolución se repite por doquier. El

Nuestro método tipológico no exige que zanjemos el debate meramente histórico relativo a la fecha de elaboración del mito antropogónico. Según la fórmula de Glotz, citada por Boulanger, tanto en los helenos como en los judíos, la teoría del pecado precedió a la de la caída; por consiguiente, hemos de proceder a un análisis intencional del mito de la falta de los titanes con el fin de mostrar en qué sentido explicita y culmina el mito de situación. Este análisis intencional implica que tomemos el mito en su estado definitivo, por consiguiente, en su expresión tardía, y que lo relacionemos retrospectivamente con la exégesis de la condición humana que reconstruimos sin la ayuda de este mito y con los únicos testimonios de los autores clásicos.

¿Qué encontramos en este mito final? Una teogonía que, en sí misma, pertenece al tipo estudiado más arriba bajo el título de drama de creación, pero que se inclina en el sentido de una antropogonía relativa a la experiencia de la discordancia íntima del hombre.

iniciado sólo pretendía, en un primer momento, evadirse durante unas horas de la rutina de la vida cotidiana. En tiempos de Cristo, se asegura además una garantía de dicha después de la muerte. No se nombra nunca a Orfeo. Tampoco a Zagreo: sólo se alude una vez a su leyenda, en la inscripción de Perinto, que es tardía y que relata, por lo demás, un oráculo de la Sibila.

»2) En segundo lugar, una tradición literaria sobre Orfeo. Entre los siglos VI y III de antes de nuestra era, Orfeo aparece como inspirado poeta, compañero de los argonautas, fundador de las *teletaí*, capaz de persuadir a las rocas, a las fieras y hasta a Plutón. En el siglo V, sus discípulos practican reglas de abstinencia y leen poemas que se le atribuyen a él. En el siglo IV, charlatanes ambulantes venden recetas pseudo-órficas. Si Orfeo tuvo sus colegios, sus misterios, como se pretende, éstos no han dejado ninguna huella. La moda del orfismo no renace hasta los siglos III y IV de nuestra era. Entonces florece toda una literatura cuya autenticidad no es posible establecer.

»3) A partir del siglo III a.C., circula un poema «órfico» que cuenta el mito de Dioniso Zagreo, despedazado por los titanes. La identidad del cretense y del tracio-frigio parece entonces un hecho consumado, por lo menos en una determinada tradición que no excluye a las demás. Esta leyenda de Zagreo copia la de Osiris: no sabemos cuándo ni dónde se formó. En un ritual de Egipto, da lugar a unos ritos especiales: el iniciado deposita en el interior del *kálathos* los objetos que el titán le ofrece al dios niño. ¿Se representa una «pasión» del dios? ¿Se practica la omofagia? Lo ignoramos. Plutarco relaciona esta leyenda con el dualismo psicológico que tanto gustaba a la escuela de Pitágoras y a Platón. Con el neoplatonismo, este sentido moral predomina y da quizá lugar a unos ritos que se nos escapan. Salvo que se descubran nuevos textos, nada permite afirmar que el orfismo haya transformado los misterios báquicos tal y como se los ve configurados en los dos primeros siglos de nuestra era.

»Preguntarse si los misterios de Dioniso influyeron en el cristianismo es, a partir de entonces, una cuestión vana. Si se piensa en los misterios que conocemos gracias a la epigrafía, a nadie se le ocurre establecer una relación. Por lo demás...».

El drama de creación sobre el que destaca el nuevo episodio antropogónico no es un marco indiferente; impone su presencia y su sentido global al nuevo mito de una doble manera. En primer lugar, otorga una dimensión cósmica, una intensidad ontológica a la desdicha que afecta al alma; esa desdicha se hunde en el dolor del ser simbolizado por la violenta sucesión de las generaciones de los grandes dioses; la teogonía confiere al Crimen, a la Discordia y a la Astucia un sentido pre-humano, asociándolas con el origen de las cosas; en este sentido, la figura de los titanes, que constituirá el eje del nuevo mito, forma parte de ese dolor del ser; el titán es la figura por medio de la cual el mal humano arraiga en el mal pre-humano, al mismo tiempo que, debido a él, el dolor del ser deriva hacia la antropología. Pero, sobre todo, el drama de creación, predicado a los órficos, conlleva ya una posible interpretación del mal que zanja el mito propiamente «órfico» de la falta de los titanes. Esa interpretación del mal basada en la teogonía seguía resultando oscura en el poema de Hesíodo, el cual no logra establecer una serie de figuras inconexas del origen: algunas de esas figuras —Cronos, Urano y Zeus— son divinidades posteriormente relacionadas por medio de la sucesión dinástica, del alumbramiento o del asesinato; otras —la Noche, la Muerte, la Guerra— son aspectos que se consideran originarios de nuestra experiencia, relacionados entre sí mediante una filiación comparable a la anterior; otras, por último, son regiones o elementos de la naturaleza, como la Tierra, el Cielo. El mito atribuido a los órficos esboza, con imágenes similares, un movimiento significativo orientado desde lo uno hacia lo múltiple, desde lo confuso hacia lo distinto; se trata del movimiento mismo de las cosmogonías presocráticas; este parentesco entre la cosmogonía todavía mítica de los órficos y una cosmogonía más filosófica puede explicarse de diversas maneras: bien sea porque las cosmogonías filosóficas contaron con la influencia del mito órfico, bien sea, más probablemente, porque el mito teogónico derivase, al entrar en contacto con la filosofía, hacia una génesis del ser, al tiempo que permanecía prisionero de la imaginación mítica.

Donde se manifiesta el tono «filosófico» del mito órfico es en la figura dominante de Fanes, «el más bello entre los dioses inmortales»: es el Protógonos, el primogénito, Ericepeo y, por lo mismo, bisexual, Metis, el consejo, Dioniso, Eros. Nacido del huevo primordial, figura de lo indiferenciado, es a la vez la diferencia de los seres y la manifestación, el esplendor, de la totalidad del mundo; es verdaderamente «la unidad del todo y la separación de las partes».

Pero el mito mismo vuelve a hundirse en la más ingenua imaginación: para identificar al Zeus de la creencia popular, al Zeus Zagreo moribundo y al Dioniso desgarrado y resucitado de las sectas de iniciados, con este Fanes un tanto esotérico, el mito recurre a una serie de subterfugios: cuenta una segunda creación del mundo realizada por Zeus que se traga a Fanes y a su obra y hace así que pase dentro de sí mismo todo el poder de aquél; así, dice el mito, «todo fue creado de nuevo»; luego, el mito imagina que Zeus cede el poder a Dioniso: «¡Oh dioses!, prestad atención, he aquí a aquél a quien he hecho vuestro rey». Estos encadenamientos son muy del gusto de la teogonía más arcaica. ¿Es a semejante sucesión de reinos a la que alude Platón, cuando exclama irónicamente en el *Filebo*: «En la sexta generación, detened el orden de vuestro canto» (66c)?

¿Hacia qué interpretación del mal se orienta el mito en su parte teogónica? A primera vista, el mal parece estar incluido en el origen de las cosas, lo mismo que en Hesíodo y, sobre todo, en los babilonios. Pero la figura de Fanes anuncia algo diferente; Fanes, la manifestación una y múltiple, ya no es la figura de la contradicción originaria entre el Bien y el Mal, sino más bien la de la separación progresiva, la de la diferenciación gradual, como se ve en el mito del Huevo primordial. Al eliminar la contradicción y al sustituirla por un movimiento de lo Confuso a lo Diferenciado, este mito ya no da cuenta de la desdicha del hombre que consiste, por el contrario, en la confusión de su doble naturaleza originaria. De ahí que un mito de la Diferenciación no baste ya para dar cuenta del mal humano que es una mezcla; ya no es de extrañar que el núcleo del mal se aleje de la esfera de lo divino, que se está concentrando en la figura de Fanes, y que la teogonía recurra a una antropogonía para explicar un mal cuyo secreto ya no posee. De esta forma, la experiencia que tenían los órficos de un alma oculta, prisionera en un cuerpo enemigo, hacía estallar el drama teogónico, el cual a su vez se estaba orientando hacia una cosmología razonable. Le era preciso un nuevo mito etiológico.

Es imposible establecer con seguridad en qué consistió la antropogonía órfica en la época arcaica. Hay que contentarse con ir desgranando las citas cada vez más precisas de los autores tardíos; esas citas jalonan casi toda la construcción progresiva del tema, sin que pueda decirse si reflejan una creación actual o un redescubrimiento de temas arcaicos. Sin embargo, se pueden discernir algunos rasgos arcaicos en varias elaboraciones netamente tardías.

En primer lugar, es importante que el origen del mal se relacione con la «pasión» del más joven de los dioses, Dioniso. El nuevo

mito pasa, pues, por una elaboración propiamente «teológica» de la figura de Dioniso. Sin embargo, el dios-niño que está en el centro de la culpa originaria no es el Dioniso que inspira la *manía* de las bacantes, el frenesí rítmico, la dicha de vivir; se trata de un maestro de vida, del dios joven que viene después de Zeus. Fue preciso, pues, que el furor —del que las *Bacantes* de Eurípides nos proporciona una imagen, sin duda ella misma mítica pero significativa— se transformase en meditación y que el delirio se convirtiese en especulación. Es muy verosímil[11] que, de esta manera, los órficos le dieran la vuelta al culto dionisíaco contra sí mismo; que lo orientasen hacia una especie de pre-filosofía, todavía cautiva de la imaginación mítica, resulta tanto más admisible cuanto que el movimiento dionisíaco padeció otras transposiciones no menos extraordinarias, si es cierto que la acción ritual engendró el *espectáculo* trágico por medio del ditirambo[12]. No se excluye que, desde el principio, el orfismo desviase el dionisismo hacia la especulación y pusiese a Dioniso en el centro de la creación en calidad de *último* dios y de la antropogonía en calidad de víctima de los titanes. Pero, sin duda, es más tarde cuando Dioniso será explícitamente el conquistador de Oriente y, luego, el dueño del mundo, preparado para los grandes sincretismos fuertemente teñidos de orientalismo que

11. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* [trad. cast. de A. Gamero, Eudeba, Buenos Aires, 1961] ve en la leyenda de la muerte de Orfeo, despedazado por las ménades, la señal de la venganza de los fieles de Dioniso contra el reformador; entiende la prohibición de la carne como otro signo de la lucha de los órficos contra el rito bárbaro del despedazamiento (*diasparagmós*) del animal devorado crudo (*omofagía*).

12. Jeanmaire, *Dionysos*, pp. 220 ss. El autor, partidario de la antigüedad de la antropogonía órfica, admite que, «si bien no hay razón para poner en duda que esa introducción de Dioniso en el sistema que exponía se remonta a los escritos órficos más antiguos, sus consecuencias no aparecerán sino en un porvenir con fecha todavía bastante lejana» (p. 401). El autor desmonta, por lo demás, uno de los argumentos que se encuentran en Boulanger, en favor de la antigüedad de la leyenda del desmembramiento de Dioniso: si se pudiera mostrar que dicho desmembramiento es la explicación mítica del rito del despedazamiento (*diasparagmós*) del animal que el iniciado devoraba crudo (*omofagía*), habría una base en el ritual arcaico; pero, en el mito, el niño-dios no es devorado crudo; se lo «cuece», y la «afirmación de que la carne ha sido consumida por los titanes (tras la cocción) sólo se halla en algunos testigos y no parece esencial» (p. 384). El mito del sufrimiento de Dioniso no es, pues, específicamente dionisíaco; es adventicio y está más ligado que integrado al ciclo legendario de Dioniso. Aunque posea, independientemente del culto de Dioniso, sus propias raíces arcaicas —como lo cree Jeanmaire, quien ve en los sufrimientos del joven dios el recuerdo de un rito de iniciación—, habría que mostrar que el mito de la «pasión» del joven dios ya estaba incorporado al ciclo legendario de Dioniso en la época arcaica.

dominan las religiones mistéricas, centradas en la muerte y en la reanimación del dios. El mito antropogónico no implica una total explicación de las consecuencias de la reforma introducida por los órficos en el dionisismo pero sí, seguramente, una inversión decisiva del tipo de experiencia religiosa que le resultaba esencial.

El segundo momento que hay que considerar es el papel de los titanes en el nuevo mito: por una parte, están asociados a la pasión de Dioniso como los «autores» del asesinato y, por otra parte, están incorporados a la génesis de la humanidad por su castigo y sus «cenizas». Esta progresión en el mito es lo que la expresión literaria permite seguir de siglo en siglo. Si bien la pasión de Dioniso a manos de los titanes está atestiguada por varios autores entre el siglo III antes de nuestra era y el siglo I de nuestra era[13], antes de Plutarco, no hay ningún texto que ponga en relación ese crimen de los titanes con el nacimiento de la humanidad; tras contar que los titanes, en castigo por el asesinato de Dioniso, fueron fulminados por el rayo, éste explica:

> Este mito alude a la palingenesia. En efecto, a esta parte de nosotros que no está sometida ni a la razón ni al orden, que es violenta, no divina sino demoníaca, los antiguos la denominaron titanes, y es esta parte la que es castigada y ha de cargar con la pena (*De Esu Carnium*, I, 996[14]).

13. En el siglo III a.C., el mito de la muerte de Dioniso a manos de los titanes, al parecer, ya era conocido: «en el exceso de su violencia, ellos (los titanes) lo pusieron a cocer». (Euforión); un fragmento hallado del epicúreo Filodemo, contemporáneo de Cicerón, tras haber enunciado los tres nacimientos de Dioniso —«y el tercero fue cuando, tras despedazarlo los titanes, habiendo reunido Rea sus miembros, él volvió a la vida»— confirma al poeta del siglo III: «Euforión, en la *Mopsopia*, confirma esta leyenda, y Orfeo declara que el dios permanece todo ese tiempo en el Hades» (Kern, *Orphicorum Fragmenta*, fragm. 36). Sin embargo, los autores de vidas noveladas del dios, que florecen en los últimos siglos antes de nuestra era, hacen caso omiso de este episodio. Diodoro de Sicilia (siglo I a.C.) es el único que, en su amplio repaso de los mitos, tras haber contado el episodio del dios despedazado por los hijos de la tierra, y luego cocido y reanimado por Demetrio, apunta: «Este es el dios [Dioniso] de quien nos dice Orfeo, en las *Teletaí*, que fue despedazado por los titanes» (Kern, *op. cit.*, fragms. 301 y 303); pero lo interpreta al modo alegórico de los estoicos, como una transcripción de la fabricación del vino. Pausanias (siglo I d.C.) atribuye el episodio al falsificador Onomácrito: «Tomando de Homero el nombre de titanes, Onomácrito compiló los misterios (*órgia*), que atribuye a Dioniso; según él, son los titanes los que, para el dios, habrían sido los causantes de sus sufrimientos (*pathémata*) (Kern, *Testimonia*, p. 194). Respecto a todo esto, véase Festugière, «Les mystères de Dionysos»: *Revue Biblique* XLIV (1935), pp. 366-381, y Jeanmaire, *Dionysos*, pp. 372-416.

14. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, fragm. 231.

Ahora bien, Plutarco es también quien asimiló el mito de Dioniso-Zagreo con el de Osiris; resulta tentador suponer, con Festugière, que es asimismo el autor del origen titánico del hombre. Los escritores cristianos —Justino, Clemente de Alejandría, Arnobio—, a quienes inquietaba la persistencia de las antiguas creencias, no dicen nada acerca de este origen titánico del hombre (bien es verdad que tampoco dicen nada acerca de la vuelta a la vida de Dioniso); a veces, incluso, omiten hablar de la siniestra comida, esencial no obstante para el mito antropogónico. Se llega, de este modo, a las versiones de Proclo (siglo V)[15] y de Olimpiodoro (siglo VI)[16] sobre el nacimiento de la humanidad a partir de las cenizas de los titanes; aquí es donde el mito adquiere su forma definitiva: el hombre hereda a la vez la naturaleza violenta de los titanes, asesinos de Dioniso, y la naturaleza de Dioniso con la que, gracias a su horrible festín, se identificaron los titanes. Así, este mito está completo en el momento que se acaba el ciclo de la filosofía neoplatónica.

Si seguimos la progresión de este mito a través de la de las citas, da la impresión de que ha ido hinchándose al agregarle distintas partes. Ahora, se trata de saber si esta inflación del mito órfico, al comienzo de nuestra era, constituye asimismo una explicitación progresiva del mito de situación que hemos elaborado sin recurrir a dicha antropogonía.

El mito de situación, como se ha visto, tiende a sobrevalorar el alma y a golpear el cuerpo con una nota de infamia; constituye el alma como lo Mismo y el cuerpo como lo Otro; el mito de situación es la expresión imaginativa del dualismo del alma y del cuerpo o, más bien, la constitución de ese dualismo en la imaginación. La cuestión que este mito hace surgir es la siguiente: ¿por qué se olvidó esta dualidad? ¿Por qué se experimentó esa doble naturaleza como una existencia confusa? Aquí es donde el mito, en el cual se elabora la dualidad de las raíces de la existencia, recurría a un mito que cuenta el comienzo de la confusión a partir de la cual la visión de la dualidad ha de reconquistarse constantemente. No se puede demostrar que este mito de origen se haya formulado explícitamente en la época arcaica, por más que la alusión de Platón a la «naturaleza titánica» (*Leyes*, 701c) sea muy desasosegante; pero lo que sí se puede probar, con un análisis de las significaciones, es que el mito de origen completa el sentido del mito de situación.

15. *Ibid.*, fragm. 210.
16. *Ibid.*, fragms. 209, 211-212, 220 ss.

Si nos atenemos a las citas de los clásicos, en ellas se alude varias veces a una «antigua maldición»; así, en el fragmento de Píndaro citado por Platón en el *Menón* (81b), la expiación en este cuerpo remite a su vez a una culpa anterior —*poinàn palaioû péntheos*—; ahora bien, la idea de una falta cometida en otra vida —aparte de permitir salvaguardar la vieja ley de la retribución extendiéndola a una serie de generaciones, como lo dice un texto de las *Leyes* (872d-e) sobre la justicia vindicativa de los dioses— implica una referencia a una desdicha anterior, a la trascendencia de una elección, la cual sería al mismo tiempo mía y más vieja que yo, en suma, de un mal que sería a la vez cometido y padecido. La vida anterior representa, de esta forma, el origen insondable de un mal cuya reminiscencia sería más antigua que toda memoria. Bien es verdad que se podría objetar que el mito de los titanes nos orienta en un sentido distinto del que se explicita en un verso pitagórico citado por Crisipo, según Aulo Gelio, VII, 2, 12: *Gnósei d' anthrópos authaíreta pémat' échontas*[17].

En contraste con este fragmento de un *hieròs* [sagrado] *lógos* pitagórico concerniente a una «desdicha libremente elegida», ¿acaso el mito de los titanes no disculpa totalmente al hombre del mal, haciendo recaer el origen del mal en unos acontecimientos y en unos seres sobrehumanos?

Podemos apuntar que el mito bíblico también reparte el origen del mal entre una figura humana —Adán— y una figura inhumana —la serpiente—, descomponiendo así lo que se desea y lo que se padece. El mito del titán, en lugar de desdoblar elección y destino entre hombre y demonio, los concentra en una única figura ambigua, entre lo divino y lo humano. El titán no es en verdad otro que el hombre: nacemos de sus cenizas; lo que Platón denominó nuestra naturaleza titánica es la parte heredada y contraida de la mala elección; confirma que el grado más ínfimo de la libertad está próximo a la fuerza bruta, colérica, desmesurada de los elementos desencadenados; Prometeo sólo concuerda con el informe decorado del Cáucaso, no con el templado paisaje de Colono que impregna de dulzura al viejo Edipo transfigurado. Esta posibilidad salvaje dentro de nosotros mismos, a partir de la cual se humaniza nuestra libertad, el mito la transporta al origen y la encarna en un crimen más viejo que cualquier falta humana; así, el titán representa la anterioridad del mal respecto del mal humano actual; no ha lugar

17. Citado por Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, p. 25: «Reconocerás que los hombres padecen unas desdichas elegidas por ellos mismos».

oponerla a esos males (*authaíreta*) —«queridos por nosotros mismos», «libremente elegidos»— que evoca el *hieròs lógos* pitagórico; el mito órfico proyecta en un tiempo mítico la trascendencia temporal del mal; brinda una expresión clave a esa experiencia: el mal sólo empieza porque, en cierto modo, ya siempre está ahí; es elección *y* herencia.

El mito platónico del Libro X de la *República* no hablará sino de ese carácter de destino que va unido a la mala elección: ese transfondo implicado en toda elección actual, lo proyectará asimismo en una elección que ya ha tenido lugar, en otros tiempos, en otros lugares. Sobre ello volveremos más adelante.

Aun en el caso de que la antropogonía órfica fuese una elaboración tardía; aun en el caso de que no fuese más que una alegoría filosofante inventada después de nuestra era, aquélla revela la intención profunda del mito de situación que existía sin ningún género de dudas, en el orfismo y fuera del orfismo, mucho antes de Platón. El mito antropogónico manifiesta, en el nivel de las imágenes teogónicas, el pleno desarrollo del mito de situación, mediante el cual los órficos *inventaron* el «alma» y el «cuerpo».

3. *Salvación y conocimiento*

Si, ahora, mirando hacia el futuro, hacia la liberación, nos preguntamos a qué tipo de «salvación» conviene este tipo del «mal», se impone una respuesta: mientras la teología inconfensable del dios malvado excluye la filosofía y desemboca en espectáculo, el mito del alma exiliada es, por excelencia, principio y promesa de «conocimiento», de *gnósis*; los órficos, dice Platón, «nombraron» el cuerpo; al nombrar el cuerpo, nombraron el alma; ahora bien, el acto mediante el cual el hombre se percibe como alma o, mejor dicho, se convierte en uno mismo con su alma y en otro distinto de su cuerpo —distinto de la pareja alternante de la vida y de la muerte—, ese acto purificador por excelencia es el conocimiento. En esa toma de conciencia, en ese despertar a sí del alma exiliada, está contenida toda la «filosofía» de corte platónico y neoplatónico: si el cuerpo es deseo y pasión, el alma es el origen y el principio de todo aislamiento, de todo distanciamiento del *lógos* lejos del cuerpo y de su *páthos*; y cualquier conocimiento de algo, cualquier ciencia de lo que sea, arraiga en ese conocimiento del cuerpo como deseo y de sí mismo como pensamiento frente al deseo.

Ciertamente, el propio movimiento órfico no parece haber sido

capaz de esa superación explícita del «mito» en «filosofía»; en el plano mismo del *hierós lógos*, la reforma órfica, como se ha visto, afecta a las «significaciones», según la expresión de Guthrie, pero sigue cautiva de la fantasía cosmogónica. Pero el orfismo no es sólo un *hierós lógos*, es asimismo un *bíos*, un «género de vida». Este «género de vida» es para el futuro lo que el mito es para el pasado; de la misma manera que el mito es la reminiscencia de un mal humano más antiguo que el hombre, el *bíos* órfico es la profecía de una liberación más que humana del hombre. Y de la misma manera que el mito oscila entre la imaginación teogónica y la reflexión filosófica, el *bíos* órfico duda entre la vieja purificación ritual y una nueva purificación en espíritu y en verdad. Por un lado, mira hacia las *teletaí* predicadas por tantos otros purificadores profesionales, por tantos otros adivinos y profetas mendigos, aquellos mismos que Platón juzga tan severamente en el Libro II de la *República:*

> Por su parte, algunos sacerdotes mendigos y algunos adivinos vienen ante la puerta de los ricos, y les convencen de que han obtenido de los dioses, gracias a sacrificios y hechizos, el poder de reparar por medio de juegos y de fiestas los crímenes que pudieron cometer un hombre o sus antepasados [...] Por otra parte, producen una montaña de libros de Museo y de Orfeo, hijos, según se dice, de la Luna y de las Musas. Aquéllos ordenan sus sacrificios de acuerdo con la autoridad de esos libros y hacen creer, no sólo a los particulares, sino incluso a los Estados que, por medio de sacrificios y de juegos divertidos, uno puede ser absuelto y purificado de su crimen, ya sea en vida, ya sea después de su muerte. Denominan iniciaciones a esas ceremonias que nos liberan de los males del otro mundo y que no podemos descuidar sin esperar terribles suplicios (364 b-365a).

Sin embargo, a través de esas equívocas maniobras es como se distingue y se busca un *bíos*, más preocupado por la pureza del corazón[18].

18. Compárese este severo fragmento con el testimonio de Pausanias, citado por Guthrie, *op. cit.*, pp. 59-60 [trad cast. p. 62]: «Ahora bien, en mi opinión, Orfeo era un ser que sobrepasó a todos cuantos le precedieron en lo que concierne a la poesía y alcanzó una gran influencia debido a la creencia de que había descubierto la manera de entrar en comunión con los dioses, de purificar del pecado, de curar a los enfermos y lo que había que hacer para desviar la cólera divina». Kern, *Testimonia*, 142, 93, 116, 123, 120. El propio Guthrie escribe: «Los órficos demostraban un verdadero genio para transformar el significado de un marco mitológico o ritual (no habrían sido griegos si no hubiesen tenido esa facultad) y encontraron, a veces, la ocasión de predicar su doctrina recurriendo a unos símbolos que, originariamente, eran muy bastos y primitivos» (*op. cit.*, p. 128 [trad. cast., p. 130]).

Es indudable que hay que renunciar a la grandiosa reconstrucción realizada por O. Kern en la *Religión de los griegos,* de una religión órfica a partir del modelo cristiano, con parroquia, sacramentos, himnos y dogmas. Es posible que el orfismo no fuese tanto un movimiento homogéneo cuanto la modificación de otros varios movimientos colocados bajo el signo de Apolo y de Dioniso, a su vez en vías de fusión[19]. El propio Orfeo parece haber sido un reformador apolíneo del culto salvaje de Dioniso, antes de convertirse en el santo patrono de las sectas itálicas, que no dudaron, por su parte, en poner bajo su patrocinio sus propias composiciones místicas. Pero parece que algunas de ellas habían comenzado, antes de Platón, a realizar el «potencial de grandeza», como dice Guthrie[20], del orfismo. De lo contrario, cómo entender que Platón, tan severo en la *República*, Libro II, pudiese escribir en el *Fedón*:

> Existe la posibilidad, añadiré, de que aquellos mismos a quienes debemos el establecimiento de las iniciaciones no carezcan de mérito y que se trate de la realidad desde hace tiempo oculta bajo este lenguaje misterioso; quienquiera que llegue al Hades como profano y sin haber sido iniciado, ese mismo tendrá su sitio en el Lodazal, mientras que aquél que se haya purificado e iniciado vivirá, una vez llegado allí, en compañía de los Dioses. Porque, ya ves, de acuerdo con la fórmula de aquéllos que tratan de las iniciaciones: *muchos son los portadores del tirso y pocos los bacantes.* Ahora bien, a mi juicio, estos últimos no son sino aquellos cuya ocupación ha sido la filosofía en el sentido recto del término (69c-d).

Recuérdese también el famoso pasaje del *Menón*, donde Platón evoca con una respetuosa admiración a esos hombres «divinos», a esos sacerdotes y a esas sacerdotisas preocupados por «dar cuenta» (*lógon didónai*) de su cargo. E incluso los ritos extraños que la tradición atribuye a los órficos debieron oscilar, a su vez, entre la forma arcaica de los tabúes y un simbolismo muy esotérico, como Platón deja entrever al aludir al «régimen órfico» y a sus abstinencias (*Leyes*, 782c)[21].

19. Guthrie, *op. cit.*, pp. 41-48 [trad. cast., pp. 43-50].
20. *Ibid.*, p. 187 [trad. cast. p. 190].
21. Véase asimismo Eurípides: *Hipólito*, V, 952; Aristófanes: *Las ranas*, 1032; Herodoto, II, 81: todos ellos, textos a los que remite Nilsson, *op. cit.*, pp. 687-688. Véase la conclusión tan razonable de Nilsson sobre el sentido global del orfismo: «Colocaron al hombre, con su naturaleza compuesta de bien y de mal y con su nece-

Que la «purificación» órfica ya estaba de camino hacia la «filosofía» es algo que ya deja sospechar la propia fórmula citada por Platón: «Muchos llevan el tirso, pero pocos llegan a bacantes».

La literatura pitagórica marca de manera decisiva y explícita el paso de la «purificación» como rito a la purificación como «filosofía»[22]; el «discurso sagrado» del pitagorismo —tal y como puede ser reconstruido o simplemente conjeturado, sobre la única base de los testimonios de los siglos IV y III, sin recurrir a los apócrifos neopitagóricos cercanos a nuestra era, y menos aún a los «Versos Dorados» todavía más tardíos— fue por excelencia ese discurso que duda entre mito y filosofía; esa literatura que se sitúa en la confluencia de la ciencia y de la revelación —el estallido entre los «matemáticos» y los «acusmáticos» es muy significativo al respecto— se hunde, por un lado, en el mito pesimista de la degeneración y apunta, por otro, hacia la purificación por el conocimiento; es el eco del orfismo el que se deja oír en ese fragmento de Crisipo que remite expresamente a una máxima pitagórica: *Gnósei d' anthropoos authaireta pémat' échontas*[23]; es el orfismo el que los pitagóricos prolongan en dirección del platonismo, cuando proclaman esa unidad de raza de los hombres y los dioses, que Píndaro, por su parte, ha cantado: «Una es la raza de los hombres, una la de los dioses» (fragmento 131, *Nem.*, 6, 1). «Seguir al dios», marchar sobre «las huellas de lo divino», ya es el esquema de la liberación de la «filosofía». Platón también hablará «de la huella del Bien» en la *República*.

La palabra misma de «filosofía» da testimonio de ello: antes de llamar *sophós* o *sophistés* al hombre que medita siguiendo al dios, los pitagóricos prefirieron el término un tanto esotérico de *philósophos*: éste evoca la *philía* rota por la «discordia» —por la *éris*— que

sidad de verse liberado de las cadenas de la corporeidad, en el centro de su pensamiento religioso. El orfismo es, pues, la creación de un genio religioso que, por otra parte, quedó oscurecido por los burdos mitos y por la actividad de unos sacerdotes poco escrupulosos» (p. 699).

22. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*: «Osciló entre los órficos y los filósofos, en busca de su camino y, como su espíritu tenía afinidades con unos y con otros, creyó poder sintetizar la obra de ambos» (p. 26).

23. Aulo-Gelio, VII, 2, 2, S. V. F. 1000, citado por Delatte, *op. cit.*, p. 25. Este último encuentra un comentario fiel de este fragmento en la *Vida pitagórica* de Jámblico: *epédeixen hóti oi theoì tôn kakôn eisin anaítoi kaì hóti nóso kaì hósa páthe sómatos akolasías esti spêrmata* [«Enseñan que los dioses no son culpables de los males y que las enfermedades y todos los sufrimientos físicos son el resultado del desenfreno»].

siembra la cizaña entre el hombre y lo divino, así como entre el hombre y su propio origen. Retiro del alma, reunión del alma con lo divino: ésa es, antes de Platón, la intención filosófica. La idea misma de la dicha —*euthaimoneîn*— se encuentra entre la visión mágica y la visión filosófica: pues la «dicha» es el «alma buena»[24], y el «alma buena» viene al hombre cuando «conoce», cuando el conocimiento es el más «fuerte» y el deseo, el más débil[25].

Tal vez se pudiera resumir todo el *mýthos* y todo el *bíos* órfico-pitagórico en estas exclamaciones sacadas de las *Purificaciones* de Empédocles: «¡Qué honores y qué cumbres de felicidades dejé, pues, para errar por aquí entre los mortales!» Y asimismo: «Lloré y gemí al contemplar este país desconocido donde moran el Asesinato y la Cólera y tantas otras miserias, como las enfermedades que consumen, la corrupción, el diluvio». Y, por fin, la famosa afirmación: «Os aseguro que soy un dios inmortal y no ya un mortal. Ahora soy uno de éstos, exiliado de la divina morada, vagabundo que puso su fe en la Discordia furiosa» (fragmento 115).

Pero estos fragmentos no sólo confirman el cumplimiento de la tradición órfico-pitagórica con el claroscuro del mito filosofante (o de la filosofía mitificante); anuncian otra cosa: no se puede olvidar que el autor de las *Purificaciones* es el autor de un poema *Sobre la Naturaleza*. Quizá por vez primera el mismo principio —la Discordia, *neîkos*— se invocó al mismo tiempo como principio cosmológico emparejado con la Amistad y como raíz de los males humanos: las almas de los mortales son dioses de larga vida que «fallaron, al mancillar sus manos con un crimen» y que, «perjuros a su juramento», han «seguido los pasos de la Discordia». Amistad y Discordia emergen del mito y se elevan al rango de Principios: «el Bien y el Mal como principios», dice incluso Aristóteles[26]. Con la Discordia de Empédocles, principio de las *cosas* que el mal *humano* manifiesta, nos encontramos en el umbral de una nueva peripecia: el «mito» se eleva como «especulación». No franquearemos ahora este umbral del conocimiento simbólico del Mal.

24. D. L., VIII, 32: *eudaimoneîn t' anthropoos hotan agathè prosgénetai* [«Los hombres son felices cuando se incorpora el bien»].

25. «¿Qué es lo más poderoso?» pregunta la catequista de los acusmáticos. Respuesta: «La *gnóme*». «¿Qué es lo más excelente? ¿La dicha?». «¿Qué es lo más verdadero que se dice? Que los hombres son malos», según Jámblico, *Vida pitagórica* [trad. cast. de M. Periago Lorente, Gredos, Madrid, 2003], cap. XVIII, citado por Delatte, *op. cit.*, p. 282.

26. Aristóteles, *Metafísica*, A, 4, 985a.

Capítulo V

EL CICLO DE LOS MITOS

1. *De la estática a la dinámica de los mitos*

Al final de estos ejercicios hermenéuticos, hay una pregunta que no puede dejar de desconcertar al lector, al igual que ha perturbado al autor. ¿Podemos vivir a la vez en todos esos universos míticos? ¿Seremos entonces nosotros, los hijos de la crítica, los hombres de la inmensa memoria, los Don Juanes del mito? ¿Los cortejaremos a todos, uno tras otro?

Y, si tuviésemos algún motivo para elegir uno frente a todos los demás, ¿qué necesidad teníamos de dedicar tanta atención y tanta comprensión a unos mitos que calificaríamos de abolidos y muertos?

Hay que tratar de superar esta alternativa. Por una parte, la sucesiva permanencia entre los mitos nos asegura que todos ellos nos hablan en cierto modo; este crédito, esta creencia son los supuestos previos del propio cometido; no los hubiésemos interrogado si los mitos no nos hubieran interpelado y si no pudiesen todavía dirigirse a nosotros. Y, sin embargo, nadie interroga desde ningún lugar. Es preciso estar situado para oír y para comprender. Constituye una gran ilusión creer que podemos convertirnos en meros espectadores, sin peso, sin memoria, sin perspectiva y mirarlo todo con la misma simpatía. Esa indiferencia, en el sentido propio de la palabra, es la ruina de la apropiación.

El supuesto previo de mi cometido es que el lugar donde mejor se escucha, se oye y se comprende la enseñanza de los mitos *en su conjunto*, es el lugar donde se proclama, todavía hoy, la preeminencia de uno de esos mitos, el mito adámico. De este supuesto

previo, he de «dar razón», según la expresión de Platón al hablar de los iniciados de la tradición órfico-pitagórica y la de san Pablo cuando se dirige a los cristianos de la época apostólica.

¿Cómo? Tomando conciencia exacta del tipo de creencia que va unida a esa proclamación. En este orden de ideas hay que precisar tres puntos:

1) Antes de nada, la fe del creyente cristiano no recae, en primer lugar, en una interpretación del mal, de su naturaleza, de su origen ni de su fin; el cristiano no dice: creo en el pecado, sino: creo en la remisión de los pecados; el pecado sólo adquiere su pleno sentido retrospectivamente, a partir del instante presente de la «justificación», por decirlo como san Pablo; ya insistimos suficientemente en este punto al final de nuestro estudio sobre la trilogía mancilla-pecado-culpabilidad. La descripción del pecado y la simbolización de su origen a través del mito pertenecen, por consiguiente, a la fe de forma secundaria y derivada, como el mejor *envés* de una palabra de liberación y de esperanza; no es inútil repetirlo, en contra de la tendencia, surgida del agustinismo, de conferir al «dogma del pecado original» el mismo tipo de autoridad que a la justificación por la fe en la muerte y en la resurrección de Cristo; lo mismo que para la iglesia de los primeros siglos, en nuestra opinión, la interpretación del pecado forma parte de los «prolegómenos de la fe» mucho más que del «depósito de la fe». Todo nuestro esfuerzo por conectar el dogma del pecado original con el mito adámico, y éste con la experiencia penitencial de Israel y de la Iglesia apostólica, va en el mismo sentido; al poner de manifiesto la relación intencional del dogma con el mito, y del mito con la confesión de los pecados, confirmamos la subordinación del dogma del pecado original a la predicación de la salvación; el vínculo que une el mito adámico con el núcleo «cristológico» de la fe es un vínculo de conveniencia: la descripción simbólica del hombre, en la doctrina del pecado, *conviene* al anuncio de la salvación en la doctrina de la justificación y de la regeneración. Comprender este vínculo de conveniencia ya es dar razón de la fe que se le concede a la *simbolización* bíblica del mal humano.

2) Esta doctrina del pecado, incluso considerada en abstracto, es decir, arrancada de su contexto soteriológico, no es una revelación incomprensible; aparte de su relación de conveniencia con la cristología, esta doctrina es revelada en tanto que es reveladora. Aquí, nos volvemos a encontrar, en efecto, con nuestra interpretación del mito como símbolo de segundo grado; en vez de tener que dejarse encerrar en la alternativa del mito o de la revelación, el

creyente cristiano debe buscar, resueltamente, el sentido revelado del relato de la caída a partir de su interpretación como mito, en el doble sentido de fábula etiológica desmitologizada por la historia y de símbolo que desvela que la desmitologización misma libera; ¿la revelación de ese mito acaso no resulta ser, entonces, su poder mismo de interpelación? San Pablo hablaba del «testimonio interior del Espíritu Santo»; ¿qué puede significar ese testimonio en el caso concreto de la comprensión del mal, de su naturaleza y de su origen, sino el «discernimiento de los espíritus»? Y ¿éste, a su vez, qué es sino *la elección* del mejor mito, el reconocimiento del mito más significativo, más revelador y, al mismo tiempo, el más adecuado para coordinarse con el acontecimiento de la salvación, en calidad de prolegómeno de la fe? Si es, en efecto, en este sentido en el que hay que buscar cierto carácter de revelación en el relato bíblico de la caída, dicho carácter no es irracional; exige la comprobación de su origen revelado por su poder revelador; el Espíritu Santo no es un mandamiento arbitrario y absurdo, es un discernimiento; dado que se dirige a mi inteligencia, me invita a que a mi vez practique la *crisis*, el discernimiento de los mitos; se trata ya de una forma de practicar el *crede ut intelligas* al que aludiremos en el próximo capítulo; este discernimiento reclama una hermenéutica capaz de desvelar el significado simbólico del mito; tal y como mostraremos en el capítulo metodológico que cierra esta investigación sobre los mitos del mal, la hermenéutica, a su vez, le exige al filósofo que erija su creencia en una apuesta y que pierda o gane esa apuesta sometiendo el poder revelador del símbolo a la prueba de la comprensión de sí; al comprenderse mejor, el filósofo comprueba hasta cierto punto la apuesta de su fe; el resto de esta obra estará dedicado a esa comprobación de la apuesta por medio de la experiencia íntegra; así se manifiestará el poder revelador del mito; en este segundo sentido asimismo, el creyente da razón de su fe en el carácter revelado del mito cuya preeminencia atestigua.

3) La preeminencia del mito adámico no implica que los demás mitos hayan de ser pura y simplemente abolidos; antes bien, éstos son suscitados y resucitados por el mito privilegiado; la apropiación del mito adámico implica la apropiación en cadena de los demás mitos que se ponen a hablar a partir del lugar desde el cual se dirige a nosotros el mito predominante. No se trata de que esos otros mitos sean «verdaderos» en el mismo sentido que el mito adámico: vimos que el mito adámico se opone a todos los demás por ditintas razones, lo mismo que éstos se oponen de dos en dos; pero el mito adámico, debido a su complejidad y a sus tensiones

internas, reafirma *en grados variables* lo esencial de los demás mitos. Se vislumbra con esto una manera específica de dar razón del mito adámico, que consiste en desplegar las relaciones de oposición y de identificación que conectan los demás mitos con el mito adámico; el hecho de poner en perspectiva todos los mitos respecto a un mito dominante, saca a la luz una circularidad entre los mitos y permite sustituir una estática por una dinámica de los mitos; en lugar de la inmutable mirada clavada en unos mitos con los mismos derechos, esta dinámica pone de relieve la lucha de los mitos entre sí; esta apropiación de la lucha de los mitos es, a su vez, una lucha por la apropiación.

Este capítulo está consagrado a la dinámica de los mitos; entre las tres maneras de dar razón de la preeminencia del mito adámico, ésta es, efectivamente, la que sigue, de forma más natural, a nuestra investigación mítica de la culpa. La segunda formará parte del último tomo de esta obra; corresponde a la línea de fuerza de todo nuestro cometido y rige una filosofía de la culpa, distinta de una teología; se expondrá el principio de ésta en el capítulo de conclusión del presente libro. La dinámica de los mitos que vamos a proponer desempeña el papel de una propedéutica en relación a esta interpretación filosófica de los símbolos del mal; pues no es el mito adámico solo, sino el ciclo completo de los mitos y su gravitación en torno al mito dominante los que componen la problemática que se brinda a la reflexión sobre los símbolos del mal. Por lo que se refiere a la primera forma de dar razón del mito adámico, ésta compete a la teología y no a la filosofía; el filósofo comprueba lo revelado por lo revelador; el teólogo confirma la conveniencia del mito adámico para la cristología; al igual que san Pablo, sitúa la expresión «en Adán» de acuerdo con la expresión «en Cristo» y establece la pertenencia del símbolo de la caída a la totalidad del *Kérigma*; esta pertenencia constituye la autoridad del mismo en una teología eclesiástica. El filósofo que no pretende integrar la cristología en su cometido sólo puede recurrir a la comprobación del carácter revelador del mito; su cometido comparte con la vía del teólogo la misma fe en la preeminencia del mito adámico; la manera en que dan razón es lo que difiere de uno a otro. No nos adentraremos en la bifurcación entre filosofía y teología salvo en los análisis del último capítulo. La dinámica de los mitos, que ahora vamos a esbozar, pertenece todavía a un modo de pensar indiferenciado y común al teólogo y al filósofo.

El ciclo de los mitos puede compararse a un espacio de gravita-

ción en el que las masas se atraen y se repelen a distintas distancias. Visto a partir del mito adámico, el espacio orientado de los mitos presenta, en efecto, una estructura concéntrica que sitúa al mito trágico muy cerca del mito adámico, y el mito del alma exiliada muy lejos de éste. Cada vez que hemos anticipado la dinámica en la estática, hemos afirmado esa proximidad del mito trágico, e incluso del mito teogónico, con el mito adámico así como el aislamiento del mito órfico, que es el único que divide al hombre, separa el alma y la invita a huir de aquí hacia allá. Estas observaciones esparcidas aquí y allí son las que ahora hemos de elaborar sistemáticamente por orden creciente de oposición. Mediante esta oposición creciente y más allá de ella, se reafirmará lo esencial de los demás mitos con una fuerza decreciente.

2. *La reafirmación de lo trágico*

Esbocemos, pues, el movimiento que conduce del mito adámico al mito trágico en su doble aspecto antropológico y teológico, así como del mito trágico a la visión del mundo más arcaica y aparentemente más trasnochada, la de la teogonía.

El mito adámico es anti-trágico; está claro; el fatídico extravío del hombre, la indivisión de la culpabilidad del héroe y del dios malvado ya no se pueden pensar después de la doble confesión, en el sentido agustiniano de la palabra confesión, de la santidad de Dios y del pecado del hombre. Y, no obstante, el mito adámico reafirma, por sí mismo, algo del hombre trágico e incluso algo del dios trágico.

Hay varios aspectos «trágicos» del mito adámico; ya dejamos presentir el sentido «trágico» de la figura de la serpiente que *ya* está ahí y *ya* es mala. Pero, antes de volver a la serpiente, hemos de volver a hallar el acento trágico en la propia figura adámica; sin embargo, dicha figura tematiza un misterio de iniquidad que no puede reducirse a la clara conciencia del mal actual, del mal que comienza en el instante; apunta hacia un fondo de *pecaminosidad* que, según la expresión de Kierkegaard en *El concepto de angustia*, perdura y aumenta cuantitativamente. Ese fondo de pecaminosidad es como el horizonte del mal actual, y sólo se percibe en calidad de horizonte, en la frontera de la confesión del mal presente. La especulación posterior tratará de fijar dicho fondo de pecaminosidad en el falso concepto de herencia; esta racionalización del pecado original como pecado heredado lastrará el pensamiento occidental

durante siglos; hay que deshacer ese nudo de la especulación y desplegar las motivaciones que se han ido sedimentando en el pseudo-pensamiento de un pecado original que sería a la vez *primer* pecado y herencia *transmitida*; hay que volver al concepto-límite de un mal que confieso que ya está ahí en el momento mismo en que confieso que lo pongo. Este envés no puesto de un mal puesto es lo «radical» del mal radical; pero sólo lo conozco implícitamente.

De este envés del pecado cometido por todos los hombres a través de Adán, los demás mitos proclaman o bien la anterioridad (mito teogónico), o bien la pasividad y la exterioridad (mito órfico), o bien, por último, la fatalidad; se trata de la parte de lo trágico. Por medio de una teología inconfesable se tornan manifiestos algunos aspectos de lo Ineluctable, que en modo alguno se oponen a la libertad, sino que están implicados por ella, y que tampoco se los puede objetivar en un saber biológico, psicológico o sociológico, sino que sólo son accesibles a la expresión simbólica y mítica; el mito trágico es, precisamente, el depositario de lo Ineluctable implicado en el ejercicio mismo de la libertad; él es el que nos hace ver esos aspectos de destino que no dejamos de suscitar y de descubrir a medida que progresamos en la madurez, la autonomía y el compromiso social de nuestra libertad; el mito reagrupa esos aspectos del destino que afloran de forma discontinua a través de signos dispersos. Por ejemplo, no es posible que yo alcance la plenitud sin correr el riesgo de perderme en la abundancia indefinidamente variada de la experiencia o en la mezquina estrechez de una perspectiva tan delgada como coherente. Entre el caos y el vacío, entre la riqueza ruinosa y el empobrecimiento destructor, tengo que abrirme un camino difícil y en ciertos aspectos imposible; resulta Ineluctable que yo pierda la riqueza con el fin de poseer la unidad, y al revés. Kierkegaard conoció muy bien esa incompatibilidad entre las exigencias del convertirse en uno mismo; *El concepto de angustia* evoca la doble pérdida del hombre en el infinito sin finitud o en el finito sin infinitud, en la realidad sin posibilidad o en la imaginación sin la eficacia del trabajo, del matrimonio, de la profesión, de la política.

A este signo primordial del carácter de destino que tiene la libertad se le pueden añadir muchos más: ¿quién puede realizarse sin excluir no sólo otras posibilidades, sino otras realidades y otras existencias; por lo tanto, sin destruir? ¿Quién puede acumular la intensidad de la amistad o del amor y la amplitud de la solidaridad universal? Es un aspecto trágico de la existencia que la historia de la conciencia de sí no pueda comenzar por la simpatía estoica, sino

que tenga que debutar con la lucha del amo y del esclavo y que, una vez logrado el consentimiento consigo y con lo universal, tenga de nuevo que hundirse en la división de sí consigo mismo.

Ahora bien, todos estos aspectos de destino, dado que están implicados en la libertad y no opuestos a ella, se experimentan necesariamente como culpa. Soy yo quien hace desaparecer lo Ineluctable, dentro y fuera de mí, al desarrollar mi existencia. Ya no se trata, entonces, de una falta en un sentido ético, en el sentido de una transgresión de la ley moral, sino en un sentido existencial: convertirse en uno mismo es fracasar en la realización de la totalidad, la cual, no obstante, sigue siendo la meta, el sueño, el horizonte y aquello que indica la Idea de la dicha. Dado que el destino pertenece a la libertad como la parte no elegida de todas nuestras elecciones, aquél tiene que experimentarse como falta.

Así, el mito trágico se reafirma como mito asociado, revelador de ese envés que es el destino de la confesión ética de los pecados. Con la figura del héroe cegado y extraviado, expresa la parte de culpabilidad ineluctable; ese aspecto de destino, unido al aspecto de anterioridad y al aspecto de exterioridad que expresan los demás mitos, apunta hacia la cuasi-naturaleza del mal que ya está allí, en el corazón mismo del mal que surge ahora; este aspecto sólo puede representarse dramática, teatralmente, como un «destino», como un pliegue que ha contraído la libertad. Por eso, la tragedia sobrevive a su destrucción por el platonismo y el cristianismo. Aquello que no se puede pensar, todavía se puede y se debe mostrar *en* la figura del héroe trágico; y esa figura necesariamente suscita de nuevo las grandes emociones de lo trágico; pues el aspecto no «puesto» que abarca cualquier posición del mal sólo puede despertar el espanto y la compasión más allá de cualquier juicio y de cualquier condena; una visión *misericordiosa* del hombre viene a limitar la acusación y a salvarla de las iras del Juez.

Aquí es donde la iluminación «trágica» proyectada sobre el mito adámico realza el enigma de la serpiente. Como dijimos, no es posible retomar todos los sentidos manifestados por esta figura en la confesión de un origen únicamente humano del mal. La serpiente es algo más que la trascendencia del pecado sobre los pecados, algo más que lo no-puesto de lo puesto, algo más que lo radical del mal radical, es lo Otro; es el Adversario, el polo de una contra-participación, de una contra-semejanza, del que no se puede decir nada, salvo que, al ponerse, el acto malo *se deja seducir* por la contra-posición de un foco de iniquidad, representado por el Maligno, lo Diabólico. Cuando la tragedia *muestra* al héroe cegado por un poder demonía-

co, torna manifiesta, a través de la acción trágica, la cara demoníaca de la experiencia humana del mal y hace visible, sin tornarla nunca pensable, la situación del malvado, el cual no podría nunca ser más que un malvado en segundo término, «después» del Adversario. De esta forma, la *representación* trágica sigue expresando no sólo el *envés* de toda confesión de los pecados, sino el *otro polo* del mal humano; el mal que asumo pone de manifiesto un origen del mal que ya no puedo asumir, pero que comparto cada vez que, a través de mí, entra el mal en el mundo como si fuera por primera vez. Podría decirse que la confesión del mal como algo humano suscita una confesión de segundo grado, la confesión del mal como algo inhumano: la tragedia es la única que puede recoger esa confesión de la confesión y exhibirla en un espectáculo, puesto que no hay discurso coherente que pueda incluir a ese Otro.

Pero tal vez haya que decir algo más: aquello que con el mito adámico se reafirma no es únicamente algo perteneciente a la antropología trágica sino algo que pertenece a la propia teología trágica. Ese momento trágico de la teología bíblica puede hallarse con el siguiente procedimiento. Partiré del sentido *ético* que alcanzó la Alianza entre Israel y Yahvé; este sentido ético, que convierte a la Ley en el vínculo entre el hombre y Dios, repercute en la comprensión misma de Dios: el propio Dios es un Dios ético. Esta «etización» del hombre y de Dios tiende hacia una visión moral del mundo, según la cual la Historia es un tribunal, los placeres y los dolores, una retribución, y el propio Dios, un juez. Al mismo tiempo, la totalidad de la experiencia humana adquiere un carácter penal. Ahora bien, el propio pensamiento judío hizo fracasar esa visión moral del mundo al reflexionar sobre el sufrimiento del inocente. El libro de Job es el documento estremecedor que consigna ese estallido de la visión moral del mundo: la figura de Job da testimonio de la irreductibilidad del mal del escándalo al mal de la culpa, por lo menos en la escala de la experiencia humana; la teoría de la retribución, primera e ingenua expresión de la visión moral del mundo, no da razón de toda la desdicha del mundo; cabe entonces preguntarse si el tema hebreo —y, en un sentido más amplio, del Oriente Próximo— del «Justo doliente» no conduce de la *acusación* profética a la *piedad* trágica.

Este movimiento del pensamiento que vamos a tratar de seguir se basa en la visión ética misma: allí donde se percibe a Dios como origen de la justicia y como fuente de la legislación, el problema de la sanción justa se plantea con un carácter de gravedad sin precedente; el sufrimiento surge como enigma desde el momento en que la

exigencia de justicia ya no puede englobarlo; ese enigma es fruto de la propia teología ética; por eso, la virulencia del libro de Job no tiene equivalente en ninguna cultura; la queja de Job implica la plena madurez de una visión ética de Dios; cuanto más claro aparece Dios como legislador, tanto más oscuro se torna como creador; la irracionalidad del poder compensa la racionalización ética de la santidad; de pronto, se torna posible darle la vuelta a la acusación contra Dios, contra el Dios ético de la acusación; entonces se descubre la insensata tarea de justificar a Dios: ha nacido la teodicea.

En ese punto de duda, donde la visión ética espontánea reclama la argumentación de una teodicea y recurre a una retórica de la convicción, surge de nuevo la posibilidad de una visión trágica. Esta posibilidad nace de la imposibilidad de salvar la visión ética con ayuda de alguna «prueba»; por mucho que los amigos de Job pongan en movimiento los pecados olvidados, los pecados desconocidos, los pecados ancestrales, los pecados del pueblo con el fin de restablecer la ecuación entre el sufrimiento y el castigo, Job se niega a cerrar la brecha: su inocencia[1] y su sufrimiento se inscriben al margen de toda visión ética.

La «sabiduría» babilónica[2] ya había llevado muy lejos esta disolución de la visión ética, en contacto con la reflexión sobre el sufrimiento; para el autor del *Diálogo entre el amo y su criado*, el sufrimiento no es algo tan injusto como insensato; de rebote, el sufrimiento torna insensato cualquier proyecto; frente al absurdo, todo es igual: así, la visión ética está corroída hasta el núcleo mismo de la acción[3]. En otros textos, como el *Poema del Justo doliente*, la queja llega hasta un

1. No cabe preguntarse si existió semejante justo, ni siquiera semejante justo es posible; Job es el personaje *imaginario* que sirve de piedra de toque para la visión ética del mundo y la hace estallar en mil pedazos; por hipótesis o por construcción, Job es inocente; es preciso que sea justo para que el problema se plantee con toda su agudeza: ¿cómo es posible que un hombre totalmente justo sufra de una forma tan absoluta? Por lo demás, semejante fantasía fue posible gracias a la conquista misma de la idea de *grado* de culpabilidad (véase I Parte, capítulos 2 y 3); la imaginación de los dos extremos del justo y del injusto queda envuelta en la representación de la culpabilidad gradual; Job es el grado cero de la culpabilidad unido al sufrimiento extremo; de este encuentro nace el escándalo asimismo extremo.

2. S. Langdon, *Babylonian Wisdom*, London, 1923; J. J. Stamm, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, Zürich, 1948. Nuestro texto de referencia será el de Pritchard, *op. cit.*, pp. 434-440. La *Anthology* sólo reproduce el «diálogo pesimista entre un amo y su esclavo» (pp. 250-552). Mendelsohn, *op. cit.*, reproduce, por lo demás, el «*I will praise the Lord of Wisdom*» [«Alabaré al Señor de la Sabiduría»] (el Job babilónico) y el «diálogo sobre la miseria humana» (el Eclesiastés babilónico) (pp. 187-204).

punto de desesperación cercano a la queja y a la protesta de Job[4]; pero la «sabiduría» apunta a la resignación más muda, al sacrificio más extremo del querer-saber: una teofanía de Marduk, que llena al creyente de agradecimiento, aunque no de comprensión, hace que un rayo de esperanza penetre en las tinieblas del desamparo[5].

3. «El diálogo pesimista entre el amo y su esclavo». Estrofa I. «*Servant, obey me* - Yes, my Lord, yes - *Bring me at once the charriot, hitch it up. I will ride to the palace* - Ride, my Lord, ride... he will appoint you and they will be yours... he will be gracious to you - *No, servant, I shall nor ride to the palace* - Do not ride, my Lord, do not ride. [To a place ...] he will send you. [In a Land] you know [not] he will let you be capture. [Day and] night he will let you see trouble» [«*Siervo, obedéceme* – Sí, mi Señor, sí – *Tráeme el carro, engancha los caballos. Conduciré hasta el palacio* – Condúcelo, mi Señor, condúcelo... él te señalará y serán tuyos... él será misericordioso – *No, siervo, no conduciré hasta el palacio* – No conduzcas, mi Señor, no conduzcas. [A un lugar...] te mandará. [En una tierra] sabes que [no] dejará que te capturen. [Día y] noche te permitirá ver el peligro»]. El poema continúa: ¿comer y beber? sí-no. ¿Hablar, callar? es equivalente. ¿Amar a una mujer? es la ruina del hombre. ¿Ayudar a su país? las ruinas y las calaveras de los hombres de antaño enseñan que bienhechores y malhechores se confunden. El poema termina de esta forma: (XI) *Servant, obey me* - Yes, my Lord, yes - *Now, what is good? To break my neck, your neck, throw [both] into the river - (that) is good.* - Who is tall enough to ascend to heaven? Who is broad enough to embrace the earth? - *No, servant, I shall kill you and send you ahead of me.* - (Then) would my Lord (wish to) live even three days after me? [«*Siervo, obedéceme* – Sí, mi Señor, sí – *Y ¿qué está bien? Romper mi cuello, tu cuello, tirar [ambos] al río-(eso) es bueno* ¿Quién es tan alto como para subir al cielo? ¿Quién tiene la anchura suficiente para abrazar la tierra? – *No, siervo, te mataré y te mandaré delante de mí.* – (Entonces) mi Señor, ¿(acaso) viviría hasta tres días después de mí?]». Sobre este poema, véase Langdon, *op. cit.*, pp. 67-81 y J. Stamm, *op. cit.*, pp. 14-16.

4. «I look about me: evil upon evil! / My affliction increases, right I cannot find. / I implored the god, but he did not turn his countenance; / I prayed to my goddess, but she did not raise her head. [...] // Whence come the evil things everywhere? [...] // O that I only knew that these are well pleasing to a god! / What is good in one's sight is evil for a god. / What is bad in one's own mind is good for his god. / Who can understand the counsel of the gods in the mindst of heaven? / The plan of a god is deep waters, who can comprehend it?» (II, 2-4.10.32-36) [«He mirado en torno a mí: ¡mal sobre mal! / Aumenta mi opresión, no puedo encontrar lo recto. / He gritado hacia mi dios, y no me ha mostrado su faz. / He invocado a mi diosa, pero no levantó su cabeza. [...] // ¿De dónde provienen los males por doquier? // ¡Quién supiera lo que es bueno para un dios! / Pues lo que es bueno para uno, es malo para dios / y lo que es malo según la apreciación de uno, es bueno para dios. ¿Quién podrá entender el designio de los dioses en medio de los cielos? / Los designios divinos son aguas profundas. ¿Quién podrá comprenderlos? Trad. cast. de M. García Cordero, *op. cit.*, pp. 620-621].

5. Langdon, *Op. cit.*, muestra muy bien que, por medio del consuelo y de la restauración del Justo doliente, la rebelión se encauza por los caminos clásicos del salmo penitencial, sin que el problema planteado se resuelva. Pero, aunque nos encontramos efectivamente con la confesión babilónica acerca de la inescrutabilidad divina, común a todas las plegarias ortodoxas —*Mankind is dumb and knows no-*

Escepticismo, abandono a lo inescrutable, hedonismo modesto, espera del milagro: todas estas actitudes ya están en reseva y en suspenso en la «sabiduría» babilónica. El demandante retirará, pues, su queja, aprenderá la paciencia, se abandonará humildemente entre las manos de un dios inescrutable y renunciará a saber.

Pero el libro de Job es el que constituye el documento más extraordinario de la antigua «sabiduría» del Oriente Próximo, en lo que concierne a la vuelta desde la comprensión ética hasta la comprensión trágica de Dios mismo. Y, dado que en ninguna parte se llevó tan lejos como en Israel la «etización» de lo divino, en ningún lugar será tan radical la *crisis* de esta visión del mundo. Quizás, únicamente, la protesta del *Prometeo encadenado* puede compararse con la de Job; pero el Zeus que Prometeo pone en tela de juicio no es el Dios santo de los profetas. Para recuperar la dimensión hiper-ética de Dios, era preciso que la alegada justicia de la ley de la retribución se volviese contra Dios, y que Dios pareciese injustificable de acuerdo con el esquema de justificación que había guiado todo el proceso de la «etización». De ahí, el tono de *alegato* del libro que se vuelve contra la anterior teodicea invocada por los tres «amigos»:

> De esto, yo sé tanto como vosotros, no os voy a la zaga en nada
> Pero he de hablar a Shadai,
> quiero hacerle a Dios unos reproches...
> Él puede matarme: no tengo otra esperanza
> que justificar ante Él mi conducta (13, 3 y 15).
>
> ¡Oh, si yo supiera cómo alcanzarlo,
> cómo llegar hasta su morada...!
> Entablaría un proceso ante Él,
> mi boca rebosaría de argumentos.
> Yo conocería los términos mismos de su defensa,
> atento a lo que me dijese (23, 3-5).

La admirable apología de Job, en el capítulo 31 —que constituye, por lo demás, un documento interesante con respecto a la

thing; Mankind as many as bear names, what know they? [«La humanidad es estúpida y no sabe nada; la humanidad con tantos nombres como porta ¿qué saben ellos?]— y a la sabiduría griega, por el contrario, la confesión del pecado olvidado, desconocido, comunitario o ancestral deja ya de soportar, en la literatura sapiencial de Babilonia, la vieja teoría de la retribución: por eso, el problema sigue abierto. Stamm (*op. cit.*, p. 19) subraya el valor anticipativo de este poema con relación a Job: la teofanía de Marduk confirma que el dios incomprensible tiene el poder de salvar cuando el hombre ya no lo espera; por eso, alabará al Señor, aunque el enigma persista.

conciencia escrupulosa, debido a la enumeración de las faltas que Job no cometió—, termina con estas altivas palabras:

¡Oh!, ¿quién hará, pues, que Dios me escuche?
He dicho mi última palabra: ¡que me responda Shadai!
El libelo que habrá redactado mi adversario,
Quiero llevarlo sobre mis hombros
ceñírmelo como una diadema (31, 35-36).

La puesta en tela de juicio del Dios ético alcanza su punto álgido de virulencia cuando acaba haciendo que se tambaleé la situación de diálogo que, en Israel, está en la base misma de la conciencia de pecado. El hombre está ante Dios como ante su agresor y su enemigo. La *mirada* de Dios, esa mirada que representaba para Israel la medida absoluta del pecado al mismo tiempo que la vigilancia y la compasión del Señor, la mirada de Dios se convierte en fuente de espanto:

¿Qué es, pues, el hombre para que le hagas tanto caso,
para no apartar de él tu atención,
para pasarle revista cada mañana,
para escudriñarlo en todo momento?
¿Dejarás por fin de mirarme,
mientras me trago la saliva? (7, 17-19).

La mirada de Dios está clavada en Job como la del cazador en el animal salvaje; Dios le «acosa», Dios le «espía»; «tiende sus redes alrededor de él»; devasta su casa y «agota sus fuerzas». Job llega incluso a sospechar que esa mirada inquisitiva es la que constituye al hombre como culpable: «Sí, ya sé que eso es así: ¿cómo sería justo el hombre ante Dios?» ¿No es el hombre, por el contrario, demasiado *débil* para que Dios exija tanto de él? «¿Quieres espantar a una hoja que el viento persigue, ensañarte con una brizna seca de paja?» (13, 25).

El hombre, nacido de la mujer,
tiene una vida corta, pero tormentos a saciedad.
Semejante a la flor, nace y después se marchita,
Huye constantemente, como la sombra.
¡Y te dignas abrir los ojos sobre él,
lo citas a juicio ante ti! (14, 1-3).

Entonces, Job maldice el día en que nació:

¡Ojalá perezca el día que me vio nacer
y la noche que anuncia: un varón acaba de ser concebido!...

¿Por qué no morí ya en el seno,
por qué no perecí nada más parido? (3, 3 y 11).
Mi esperanza es vivir en el sheol,
extender mi lecho en las tinieblas.
Grito al sepulcro: «¡Eres mi padre!»
a los gusanos: «¡Tú eres mi madre y mi hermana!» (17, 13-14).

Ante la torturadora ausencia de Dios (23, 8; 30, 20), el hombre sueña con su propia ausencia llena de sosiego:

Invisible, en adelante, para cualquier mirada,
tus ojos estarán clavados en mí y habré desaparecido (7, 8).

¿Acaso no es el Dios trágico el que Job vuelve a descubrir?, ¿el Dios inescrutable del espanto? Lo que también es trágico es el desenlace. «Sufrir para comprender», decía el coro griego. Job, a su vez, accede, más allá de cualquier visión ética, a una nueva dimensión de la fe, la de la fe *inverificable.*

No hay que perder nunca de vista que, incluso cuando parece arruinar la base de cualquier relación de diálogo entre Dios y el hombre, la queja de Job no deja de moverse en el terreno de la invocación. Es a Dios a quien Job recurre contra Dios:

Ojalá me escondieses en el sheol!
¡Ojalá me cobijases en él hasta que pase tu cólera!
¡Ojalá me fijases un plazo para acordarte luego de mí!
—pues, una vez muerto, ¿se puede revivir?—
Todos los días que estoy de servicio esperaré,
hasta que llegue mi relevo (14, 13-14).

Desde ahora tengo en los cielos un testigo;
allá arriba está mi defensor (16, 19).
Yo sé que mi Defensor está vivo,
que Él será el último que se levantará en la tierra.
Tras mi despertar, me colocará a su lado
y, con mi carne, veré a Dios (19, 25-26).

La veracidad de esta fe procede del desafío mismo que argumenta contra la vana ciencia de la retribución y renuncia incluso a la sabiduría inaccesible para el hombre (cap. 28). Con su no-ciencia, Job es el único en haber «hablado bien de Dios» (42, 7).

¿Quiere esto decir que Job vuelve a encerrarse en el silencio abrumador de la resignación, como el Job babilónico? Sí, hasta cierto punto. El Dios que responde a Job «desde el corazón de la

tormenta» le da la vuelta a la relación del que pregunta con aquél al que se le pregunta: «¿Dónde estabas tú cuando fundé la tierra? Habla, si tu saber es iluminado» (38, 4). «Ciñe tus riñones como un valiente: voy a interrogarte y tú me instruirás» (40, 7). Y Job respondió a Yahvé de este modo:

Sé que eres todopoderoso:
que lo que concibes, lo puedes realizar.
Yo era el que alteraba tus consejos
con discursos carentes de sentido.
Por eso, he hablado sin inteligencia,
de unas maravillas que me superan y que ignoro.
(Escucha, déjame hablar,
voy a interrogarte y tú me instruirás).
Yo sólo te conocía de oídas,
pero ahora mis ojos te han visto.
Por eso, retiro mis palabras,
me arrepiento en medio del polvo y de la ceniza (42, 2-6).

Y, no obstante, el silencio de Job, una vez fulminada la cuestión misma, no es del todo la ratificación del sin-sentido. Ese silencio no es del todo el grado cero de la palabra. A cambio de su silencio, a Job se le dirige una palabra: dicha palabra no constituye una respuesta a su problema; incluso, no es en modo alguno una solución al problema del sufrimiento; no es de ninguna manera la reconstrucción, con un grado superior de sutileza, de la visión ética del mundo. El Dios que se dirige a Job desde el fondo de la tempestad le muestra el Behemot y el Leviatán, el hipopótamo y el cocodrilo, esos vestigios del caos vencido, convertidos en figuras de una brutalidad dominada y medida por el acto creador; a través de estos símbolos, le da a entender que todo es orden, medida y belleza; orden inescrutable, medida desmedida, belleza terrible; se traza un camino entre el agnosticismo y la visión penal de la historia y de la vida: la vía de la fe inverificable. Nada hay en esta revelación que le concierna personalmente pero, precisamente porque no se trata de él, Job es interpelado. El poeta oriental, al estilo de Anaximandro y de Heráclito el Oscuro, anuncia un orden más allá del orden, una totalidad llena de sentido, dentro de la cual el individuo ha de volver a colocar su propia recriminación. No se explica el sufrimiento ni éticamente ni de ninguna otra manera; pero la contemplación del todo inicia un movimiento que debe terminarse prácticamente con el abandono de una pretensión: con la renuncia a la exigencia que estaba en el origen de la recriminación, a saber, la pretensión de construir, uno mismo, un islote de sentido en el universo, un imperio

dentro de un imperio. De pronto se ve que la exigencia de la retribución no animaba menos la recriminación de Job de lo que lo hacía la moralizante homilía de sus amigos. Tal vez por eso, finalmente, Job el inocente, Job el Sabio, se arrepiente. ¿De qué puede arrepentirse, salvo de reivindicar una recompensa que tornaba impura su protesta? ¿Acaso no es, una vez más, la ley de retribución la que le empujaba a exigir una explicación a la medida de su existencia, una explicación privada, una explicación finita?

Como sucede en la tragedia, la teofanía final no le explica nada, pero cambia su forma de ver; está dispuesto a identificar su libertad con la necesidad enemiga; está dispuesto a convertir libertad y necesidad en destino. Esta conversión es la auténtica «repetición», no ya la repetición material, que todavía es una especie de recompensa y, por consiguiente, una forma de retribución, sino la repetición totalmente interna, que ya no es en absoluto la restitución de la dicha anterior, aunque sí la repetición de la desdicha presente.

No quiero decir que todo esto se encuentre ya en el libro de Job. Pero así es como podemos completarlo, dentro de nosotros mismos, a partir del impulso que de él recibimos. Ese impulso lo da un simple apunte del Prólogo: Satán apuesta que Job, enfrentado a la desdicha, no querría temer a Dios «por nada» (1, 9). Esto es lo que está en juego: renunciar de tal manera a la ley de la retribución que no sólo se renuncie a envidiar la prosperidad de los malvados, sino que se padezca la desgracia de la misma forma que se recibe la dicha, es decir, como un don de Dios (2, 10). Ésta es la sabiduría trágica de la «repetición» que vence a la visión ética del mundo.

Si ahora volvemos, desde la «fe en el Dios oculto» y de la «repetición» de la desgracia —que la ilumina con un sombrío fuego—, hacia el mito adámico, veremos lo que la comprensión de este mito recibe de la tragedia; dos cosas: por un lado, la piedad hacia el hombre, hacia ese hombre al que, sin embargo, acusa el profeta; por otro lado, el temor y el temblor ante el abismo divino, ante ese Dios cuya santidad, no obstante, proclama el profeta. Tal vez sea preciso que la posibilidad del dios trágico nunca sea del todo abolida, para que la teología bíblica esté a salvo de las banalidades del monoteísmo ético, con su Legislador y su Juez, alzado frente a un sujeto moral, dotado a su vez de una libertad total, no ligada, intacta después de cada acto. Dado que la teología trágica siempre es posible, aunque indecible, Dios es un *Deus Absconditus*. Y ésta siempre es posible porque el sufrimiento ya no se puede comprender como un castigo.

De la misma manera que la antropología trágica reagrupa los signos dispersos de lo ineluctable mezclados con el desarrollo de nuestra libertad concreta, la teología trágica reagrupa los signos aparentemente hostiles de ese destino. Dichos signos surgen cuando, por ejemplo, se estrecha nuestra visión de las cosas; al perder la totalidad, nos hundimos en la singularidad de unas conclusiones sin premisas; el único que escapa a lo trágico es el «vidente» de la tragedia griega, el «loco» de la tragedia de Shakespeare; el vidente y el loco pasan de lo trágico a lo cómico al acceder a la visión de conjunto. Ahora bien, nada es más adecuado que el sufrimiento para arruinar esa visión de conjunto. Mientras semejante contradicción nos parezca no sólo que no está resuelta sino que es insoluble, nos seguimos codeando con la teología trágica. Una contradicción no dialéctica: ahí está lo trágico. Así, Antígona y Creonte se destruyen mutuamente sin que haya un tercer poder que arbitre su desacuerdo y abarque las buenas razones de ambos. Que un valor no se pueda realizar sin que otro valor igualmente positivo haya de ser destruido, ahí está una vez más lo trágico. Tal vez éste logra su clímax cuando parece que la promoción de un valor requiere la destrucción del que lo lleva consigo[6]. Da la impresión, entonces, de que la naturaleza misma de las cosas es la que hace que ocurra semejante cosa; el orden mismo del mundo se convierte en tentación de desesperarse: «El lejano objeto de lo trágico —dice Max Scheler— es siempre el mundo mismo, pensado como unidad, el mundo en donde es posible semejante cosa»; la indiferencia que el curso de las cosas muestra ante los valores de los hombres, el carácter *ciego* de la necesidad —del sol que brilla tanto sobre los buenos como sobre los malos— desempeñan el papel de la *moîra* griega, la cual se convierte en *kakós daímon*, en cuanto las relaciones de valor y las relaciones de persona se confrontan con las relaciones de orden causal. El héroe es ese punto de intersección, ese «nudo trágico», como dice asimismo Max Scheler, en donde la ceguera de la orden se transforma en enemistad del destino: lo trágico siempre es personal, pero pone de manifiesto una especie de tristeza cósmica que refleja la trascendencia hostil de la que es víctima el héroe. Y, dado que el héroe es el ministro de esa enemistad aparente del principio de las cosas, que «retrasa» la marcha y «precipita» el desenlace de la acción trágica, la necesidad ciega parece ser una intención hostil entremezclada con la del héroe trágico.

6. M. Scheler, *Le phénomène du tragique*, trad. fr. de M. Dupuy, Paris, 1952.

Por eso, la visión trágica siempre sigue siendo posible más acá de toda reconciliación lógica, moral o estética.

¿Dejaremos frente a frente el mito adámico y el mito trágico como dos interpretaciones de la existencia entre las cuales ya sólo nos cabría oscilar constantemente? De ninguna manera.

En primer lugar, el mito trágico sólo salva al mito bíblico en la medida en que éste, antes de nada, lo resucita; no nos cansaremos de repetir que sólo quien confiesa ser el autor del mal descubre el envés de esa confesión, a saber, lo *no puesto* en la posición del mal, el *ya* siempre ahí del mal, lo *otro* de la tentación, por último, la incomprensibilidad misma de Dios que pone a prueba y que puede aparecer como mi enemigo. En esta relación circular entre el mito adámico y el mito trágico, el mito adámico es el derecho y el mito trágico, el revés.

Pero, sobre todo, la polaridad de ambos mitos expresa que la comprensión se detiene en un determinado estadio; en ese estadio, nuestra visión sigue siendo dicotómica: por un lado, el mal *cometido* trae consigo un destierro justo: es la figura de Adán; pero, por otro lado, el mal *padecido* trae consigo una expoliación injusta: es la figura de Job. La primera exige la segunda; la segunda corrige a la primera. Solamente una tercera figura anunciaría la superación de la contradicción: sería la figura del «Siervo doliente», el cual convertiría al sufrimiento, el mal padecido, en una *acción* capaz de redimir el mal cometido. Ésta es la figura enigmática que encomia el segundo Isaías en los cuatro «cantos del Siervo de Yahvé» (Is 42, 1-9; 49, 1-6; 50, 4-11; 52, 13-53, 12); dicha figura abre una perspectiva radicalmente diferente de la de la «sabiduría». No es la contemplación de la creación y de su inconmensurable medida la que consuela; es el sufrimiento mismo convertido en don que expía los pecados del pueblo:

> Sin embargo, eran nuestros sufrimientos los que soportaba
> y nuestros dolores los que le abrumaban.
> Y nosotros lo considerábamos castigado,
> herido por Dios y humillado.
> Fue atravesado por culpa de nuestros pecados,
> aplastado por culpa de nuestros crímenes.
> El castigo que nos devuelve la paz ha caído sobre él
> y gracias a sus llagas estamos curados
> . . . . . .
> ¡Sí! fue apartado de la tierra de los vivos
> por culpa de nuestros pecados, fue herido de muerte (Is 53, 4-5 y 8 b).

Cualquiera que sea el sentido de este «Siervo doliente», tanto si es un personaje histórico, individual o colectivo, como la figura de un Salvador por venir, pone de manifiesto una posibilidad totalmente nueva: que el sufrimiento se otorga un sentido, por consentimiento voluntario, dentro del sin-sentido del escándalo. En la concepción jurídica y penal de la vida, la culpabilidad debía ser la razón del sufrimiento; el sufrimiento de los inocentes ha destrozado este esquema de la retribución; pecado y sufrimiento están separados por un abismo de irracionalidad; entonces es cuando el sufrimiento del «Siervo doliente» instaura un vínculo entre el sufrimiento y el pecado, en un nivel distinto del de la retribución. Pero lo trágico del «Siervo doliente» está más allá de la tragedia griega del héroe.

Por supuesto, no faltan las «teologías jurídicas» que han comprendido el sufrimiento sustitutorio como una salvaguarda suprema de la ley de la retribución; según este esquema, el sufrimiento-don sería la forma por medio de la cual la misericordia «satisfaría» a la justicia. Dentro de esta mecánica, que equilibra los atributos divinos —justicia y misericordia—, la nueva cualidad del sufrimiento que se ofrece queda nuevamente sepultada dentro de la ley cuantitativa de la retribución. En verdad, el sufrimiento-don es el que retoma consigo el sufrimiento escándalo y trastoca así la relación de la culpabilidad con el sufrimiento; según la ley antigua, la culpabilidad debía producir el sufrimiento-castigo; ahora, el sufrimiento *fuera de* retribución, el sufrimiento insensato y escandaloso, es el que sale al paso del mal humano y se hace cargo de los pecados del mundo. Era preciso que apareciese un sufrimiento, que se liberase del juridicismo de la retribución y se sometiese voluntariamente a la ley férrea para suprimirla al tiempo que se cumplía. En resumidas cuentas, era precisa la etapa del sufrimiento absurdo, la etapa de Job, para mediatizar el movimiento desde el castigo hacia la generosidad. Pero, entonces, la culpabilidad está situada en otro horizonte: no el del Juicio, sino el de la Misericordia.

¿Qué significa la visión trágica con respecto a este sentido último del sufrir? La visión trágica siempre sigue siendo posible para todos nosotros que todavía no hemos alcanzado esa cualidad del sufrimiento que se ofrece. Más acá de esa santidad del sufrir, subsiste la pregunta: ¿Dios no es malo? ¿Acaso no es ésta la posibilidad que evoca el creyente cuando reza: «No nos induzcas a la tentación»? ¿Acaso su petición no significa: «No vengas a mi encuentro con el rostro del Dios trágico»? Hay una teología de la tentación que está muy cerca de la teología trágica de la ceguera...

Por eso, la tragedia nunca ha muerto del todo; asesinada dos

veces, por el *Lógos* filosófico y el *Kérigma* judeo-cristiano, sobrevive a su doble muerte. El tema de la ira de Dios, último motivo de la conciencia trágica, es invencible ante los argumentos tanto de la filosofía como de la teología; pues no hay ninguna justificación racional de la inocencia de Dios; cualquier explicación de tipo estoico o leibniziano viene a estrellarse contra el sufrimiento de los inocentes, lo mismo que ocurre con el ingenuo alegato de los amigos de Job. Permanecen la opacidad del mal padecido así como la opacidad del mundo «en donde es posible semejante cosa», como dice Max Scheler en su ensayo sobre el *Fenómeno de lo trágico*; en cuanto el sin-sentido parece cebarse intencionadamente sobre el hombre, surge el esquema de la ira de Dios y se restablece la conciencia trágica. Únicamente una conciencia que hubiese asumido totalmente el sufrimiento podría empezar asimismo a enjugar la ira de Dios dentro del Amor de Dios; pero, aun entonces, el sufrimiento de los demás, el sufrimiento de los niños, de los pequeños, seguiría renovando, a sus ojos, el misterio de iniquidad[7]; la *tímida* esperanza es la única que podría anticipar en silencio el final de esa ilusión del «dios malvado».

3. *La apropiación del mito de caos*

La meditación sobre la invencibilidad del mito trágico deja vislumbrar a su vez cómo puede reafirmarse asimismo el mito del caos, por lo menos hasta cierto punto. En efecto, se plantea la pregunta: ¿el mito teogónico tiene todavía algo que decirme, o está absolutamente muerto? Es preciso confesar que esta pregunta no puede recibir una respuesta completa en este estadio de nuestra reflexión; es cierto que, de alguna manera, el mito teogónico fue fulminado por el monoteísmo ético, cuya conexión con la confesión del mal humano conocemos ahora; esa conexión es muy fuerte, por ser mutua: porque Dios es santo, sólo el hombre es culpable; porque el hombre es culpable, Dios es inocente. Y, sin embargo, todavía no se ha dicho la última palabra. La reflexión sobre lo trágico hace pensar que el monoteísmo ético también ha de ser superado; ha de

7. Parece evidente que la teología del amor no puede convertirse en teología sistemática: su incapacidad para integrar conceptualmente la justicia no es nada comparada con su incapacidad para dar cuenta de la posición del mal en el mundo: el concepto de «permiso» (Dios «permite» el mal, pero no lo «crea») es el testigo de este fracaso; volveremos sobre ello en el marco de los símbolos especulativos del mal.

serlo en la medida en que es ético; tal vez haya de serlo asimismo en la medida que es monoteísmo. ¿Por qué esta duda final? Por una razón de hecho que se convierte enseguida en una razón de derecho. El hecho es el siguiente: aunque la teogonía ingenua de Babilonia y de la Grecia arcaica haya muerto, de hecho no han dejado de surgir unas ontoteologías más refinadas, según las cuales el mal constituye un momento originario del ser; los fragmentos cósmicos de Heráclito, la mística alemana del siglo XIV, el idealismo alemán proponen unos equivalentes filosóficos y eruditos de la teogonía: en éstos, el mal tiene sus raíces en el dolor del ser, en algo trágico que constituye lo trágico mismo del ser. El hecho de que la teogonía resucite bajo formas siempre nuevas da que pensar.

Esta seducción de la teogonía puede comprenderse a partir de lo trágico; por una parte, como se acaba de indicar, lo trágico es *invencible*, por lo menos a estas alturas de nuestra experiencia del mal cometido y del mal padecido; por otra parte, la teología trágica es inconfesable, *impensable;* lo trágico es invencible en el plano del hombre e impensable en el plano de Dios. La teogonía erudita es, entonces, el único medio de convertir la tragedia en invencible y, a la vez, en inteligible; aquélla consiste, en último término, en transportar lo trágico al origen de las cosas y en hacerlo coincidir con una lógica del ser, por medio de la negatividad.

Desde ese momento, todo lo que vuelve ineluctable la visión trágica del mundo, torna seductora la tragi-lógica del ser, como consagración y eliminación del «dios malvado»: el «dios malvado» de la tragedia se convierte en un momento lógico de la dialéctica del ser.

Además de seductora, ¿es verdadera la tragi-lógica del ser? No estamos pertrechados para exorcizar el prestigio que tiene; por eso, no se encontrará una respuesta completa a este problema ni en este tomo ni en el siguiente. La respuesta depende de una «*Poética*» de la libertad y del ser-hombre que excede las posibilidades de una antropología filosófica; todo lo que da a entender la meditación sobre los símbolos y los mitos del mal es que la posición del mal por el hombre descubre un envés del mal, un momento no puesto, mezclado con la posición del mal por el hombre; ese momento no puesto remite a su vez a algo distinto del hombre, representado por la Serpiente; pero ese momento no puesto, ese Otro, sólo pueden darse en la frontera de una antropología del mal. Toda hipóstasis de esa fuente no humana del mal en una dialéctica absoluta desborda los recursos de esa antropología. Por consiguiente, hay que decir que la preeminencia del mito adámico hace pensar que el mal no es

una categoría del ser; pero, dado que este mito tiene un envés, o un residuo, los demás mitos son invencibles; una antropología del mal no puede, de este modo, ni plantear ni renunciar al derecho de una génesis absoluta del ser a la que pertenecería originariamente el mal.

Con el fin de enunciar sin ningún tipo de reserva todos los supuestos previos de esta investigación sobre la finitud y el mal, añadiré asimismo lo siguiente: lo único que podría acabar con el prestigio de esta génesis absoluta del ser y de esta hipóstasis del mal en una categoría del ser sería una «cristología». Entiendo por cristología una doctrina capaz de incluir en la vida misma de Dios, en una dialéctica de «personas» divinas, la figura del siervo doliente que acabo de evocar como posibilidad suprema del sufrir humano.

Según la «cristología», ese sufrir es un momento de la divinidad; ese momento de envilecimiento, de aniquilación de la vida divina, lleva a cabo la culminación y la supresión de la tragedia. La tragedia se consuma porque la desdicha está en Dios: «¿No sabíais que era preciso entregar al Hijo del Hombre?». Ese «era preciso» exalta el destino y lo incluye en la vida divina. Pero la tragedia se suprime porque se le da la vuelta: en la teogonía, Cronos mutila a su Padre y Marduk destroza el monstruoso poder de Tiamat. En cambio, el Cristo de los Evangelios es glorificado, esto es, elevado dentro del ser, como *Víctima* absoluta. El «era preciso» ya no se comprende, entonces, más que a la luz del «don». «Nadie me quita la vida, pero yo la doy por mí mismo», dice Cristo según Juan. Que el Destino absoluto sea asimismo Don absoluto: ésa es la culminación y la supresión de lo trágico.

Pero, aunque esta «cristología» está en la prolongación de la meditación sobre el «siervo de Yahvé», mencionada más arriba, pertenece a otro orden; la figura del siervo de Yahvé pertenece todavía a la simbólica de la existencia humana; pone de manifiesto una posibilidad extrema del sufrir humano; el siervo de Yahvé puede ser un hombre o un pueblo, un profeta del pasado o un maestro por venir; en resumidas cuentas, esta figura arroja luz sobre lo íntimo del hombre a partir de lo extremo del hombre; por eso, el símbolo del siervo de Yahvé puede guiar una reflexión filosófica sobre los símbolos de la existencia humana. Por el contrario, la doctrina que hipostasia en Dios el sufrimiento-escándalo, retomado a su vez en el sufrimiento-don, ya no pertenece a la simbólica de la existencia humana, dado que ya no revela una posibilidad ni siquiera extrema del hombre. Ciertamente, cabe considerar la identidad del «destino» y del «don», realizada en el sacrificio de Cristo,

como un paradigma que se le brinda a nuestro actuar y a nuestro sufrir, reclutándolo, de esa forma, para una simbólica de los confines de lo humano; pero dicha simbólica no está en el nivel de una cristología, ni la cristología es del mismo orden que esa simbólica; de ahí que la culminación y la supresión de lo trágico de la cristología no esté al alcance de una antropología filosófica.

Por eso, la teogonía sigue siendo una cuestión pendiente, más allá de la muerte de las teogonías arcaicas; la confesión de una fuente inhumana del mal, incluida en la confesión misma del origen humano del mal, resucita la tragedia; y, como la tragedia es impensable, la teogonía se brinda como el último medio para salvar la tragedia convirtiéndola en lógica. Todo lo que habla en favor de la teología inconfesable e impensable del «dios malvado» es asimismo una llamada lanzada en dirección a una ontoteología pensable y confesable en donde el mal se convierte en la mediación del ser.

Toda nuestra reflexión posterior se encuentra más acá de esta última *alternativa*: o bien la consolidación de lo trágico en una lógica del ser, o bien su inversión en una cristología. La elección entre estas dos posibilidades depende de una «*Poética*» de la libertad que todavía está fuera de nuestro alcance. Por eso, la antropología filosófica que vamos a elaborar, regidos por los símbolos y los mitos del mal humano, destaca sobre el fondo de una alternativa sin resolver. Nos enfrentamos a dicha alternativa todas las veces que bordeamos el enigma de un mal inhumano, quizá pre-humano; y ese enigma mismo lo renovamos cada vez que hacemos que el mal aparezca en nosotros y entre nosotros.

4. *La lucha del mito adámico y del mito de exilio*

El mito del alma exiliada, como dijimos, está separado de los demás por una distancia tipológica significativa. ¿Quiere esto decir que sólo es accesible a una repetición por vía de imaginación y de simpatía y que no se lo puede relacionar con el mito adámico más que como mito antagónico?

El simple hecho de que la historia del cristianismo de expresión neoplatónica ofrezca tantos ejemplos de contaminación del mito de caída por el mito del alma exiliada hace reflexionar. Cabe deshacerse de esas formas mixtas denunciándolas como simples malentendidos. Puede ser incluso una tarea importante del filósofo y del teólogo zanjar con energía ese nudo de confusión; en efecto, esa contaminación es responsable de que el cristianismo derive hacia lo

que Nietzsche denominó un platonismo para el pueblo; por culpa de aquélla, el cristianismo apareció como la invención trans-mundana más considerable de la historia. Nosotros mismos hemos contrapuesto con fuerza el dualismo del alma y del cuerpo, que hace del mal una mezcla, al monismo antropológico del mito adámico al que corresponde la concepción del mal como una «desviación» de la condición originaria. El lugar del mito órfico, en la periferia más extrema del sistema de gravitación centrado en el mito adámico, expresa, en el plano de la dinámica, lo que la estática de los mitos había puesto de manifiesto.

Falta, no obstante, por comprender los motivos que rigieron la propia contaminación; ahora bien, sólo distinguiendo en cada uno de esos mitos una afinidad con el mito contrario, podremos dar razón de su posible confusión; al comprender así esa contaminación, mediante un juego de afinidades secretas, habremos llevado hasta el límite nuestro intento por comprender todos los mitos, incluidos los más contrarios, a la luz del mito dominante.

Partamos, en primer lugar, del mito adámico, y veámos cómo va al encuentro del mito del alma exiliada.

Tenemos que partir una vez más de la experiencia del mal que ya está ahí, es decir, del envés del mito adámico, de ese envés representado por la pareja de Eva y de la Serpiente. Pero, mientras el mito trágico extrae la interpretación de esa pasividad y de esa seducción hacia una obcecación *divina*, y el mito teogónico la extrae de una reaparición del caos *primordial,* el mito órfico desarrolla el aspecto de *exterioridad* aparente de la seducción y trata de hacer que coincida con el «cuerpo», entendido como la única raíz de todo lo involuntario.

Ahora bien, no es difícil comprender cómo deriva el tema de la serpiente hasta el del cuerpo-prisión. Si se remonta desde el simbolismo mítico hasta el simbolismo primario de la experiencia del mal, se encuentran unos símbolos que, aunque pertenecen a la literatura hebrea, anuncian la transición al simbolismo órfico: por ejemplo, los símbolos del cautiverio en Egipto y de la salida de Egipto o Éxodo; este simbolismo se reforzó aún más con la experiencia histórica del Exilio de Babilonia y con la vehemente esperanza del gran Retorno que inspiró a los grandes profetas del Exilio y que todavía hoy sigue magnetizando al judaísmo disperso. Sin embargo, este simbolismo, directamente vinculado con la teología judía de la historia, tiene su expresión propiamente mítica en el tema de la exclusión, inseparable del relato de la caída; la caída

inaugura una época de exclusión, de andar errante y de perdición, simbolizada sucesivamente por la expulsión de Adán y de Eva fuera del jardín paradisíaco, por la vida errante de Caín, por la dispersión de los constructores de Babel y por los estragos del Diluvio. Por consiguiente, no se puede decir que el tema del exilio sea ajeno al de la caída; está ligado a él en calidad de «maldición»; puede decirse que el cautiverio, en el sentido bíblico, es al exilio del alma lo que el Éxodo de los judíos es a la Odisea del alma según los órficos.

Bien es verdad que, para los órficos, el exilio y el retorno a la patria son exilio y retorno del «alma», y que el «cuerpo» es el lugar del exilio; pero esto mismo puede comprenderse, hasta cierto punto, a partir del simbolismo hebreo. El símbolo del cautiverio y del éxodo, como dijimos, consagra el aspecto de exterioridad del mal humano; sin embargo, dicha exterioridad ya la habían expresado los profetas, sobre todo Ezequiel y Jeremías, en un simbolismo corporal: corazón de piedra, lubricidad del adulterio, semejante al celo de los animales, etc. Pero esa misma experiencia de la exterioridad del mal es la que hizo posible retomar el simbolismo de la mancilla dentro del simbolismo del pecado: «¡Lávame totalmente de mi iniquidad y purifícame de mi pecado! Purifícame y quedaré sin mancha; lávame y quedaré más blanco que la nieve», reza el salmista. Entre este simbolismo renovado de la mancilla y el simbolismo del cuerpo, la distancia no resulta infranqueable; pues el propio cuerpo no es un cuerpo literal, si puede decirse, sino también un cuerpo simbólico. Es, a su vez, el núcleo de todo lo que se hace dentro de mí sin mí; no obstante, la seducción también está dentro de mí sin mí; por eso, no resulta extraño que la cuasi-exterioridad de lo involuntario corporal haya podido servir de esquema de exterioridad para transmitir una experiencia análoga a la que, en el relato bíblico, se expresaba en el encuentro entre Eva y la Serpiente; para ello, basta que la noción misma del cuerpo encierre una gran riqueza de acordes simbólicos y que no se reduzca a un simple mecanismo biológico; ése fue el caso hasta el nacimiento de una ciencia del cuerpo humano y fuera de los medios influenciados por el pensamiento médico de los griegos.

Una nueva etapa en la vía de la contaminación es representada por el tipo de experiencia religiosa que fue la de san Pablo, la de san Agustín, la de Lutero, y que cierto autor denomina muy acertadamente el tipo *twice-born* —nacido dos veces[8]—; los fervo-

8. N. P. Williams, *Ideas of the Fall and of the Original Sin,* New York/Toronto, 1927.

rosos creyentes que pertenecen a este tipo pasan sucesivamente por la experiencia de la irresistibilidad del mal y de la irresistibilidad de la gracia; su antropología es tan antivoluntarista como es posible; el hombre, que primero es esclavo del pecado, se convierte por la gracia en «esclavo de Cristo». El ejemplo de san Pablo es especialmente impactante: su lenguaje está a veces tan próximo al de la sabiduría helenística y gnóstica que se lo pudo interpretar como la expresión de una contaminación ya efectiva de la tradición bíblica por el neo-orfismo de los gnósticos; habla, así, del «pecado que habita en mí», de la «otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me encadena a la ley del pecado que está en mis miembros»; a veces el cuerpo mismo es denominado «cuerpo de muerte». Pero basta prolongar la línea que pasa por el símbolo del cautiverio y por las expresiones de Ezequiel y de Jeremías para reconstruir la temática paulina; como ya dijimos, el concepto paulino de «carne», incluso de «cuerpo», designa no ya una realidad sustancial, sino una categoría existencial, la cual no sólo abarca todo el campo de las pasiones, sino que engloba la voluntad moralizadora de glorificarse dentro de la ley: se trata del yo alienado en su conjunto, en contraposición a los «deseos del Espíritu» que constituyen al hombre interior; la escisión de mí conmigo mismo y la proyección al exterior de ese yo alienado consigo mismo es la clave del concepto paulino de carne. Es inútil volver sobre esa génesis de la simbólica del pecado en san Pablo. Lo que aquí nos importa es que dicha simbólica, aunque puede explicarse en lo esencial por medio de la tradición hebrea, concede importantes pruebas a la tradición helénica del alma exiliada en un cuerpo originariamente malo y prepara todos los encuentros posteriores del cristianismo con el neoplatonismo, así como todos los malentendidos que derivaron de éstos; poco a poco, el tema bíblico del pecado tiende hacia un cuasi-dualismo, acreditado por la experiencia interior de la escisión y de la alienación.

Por lo que se refiere al propio san Pablo, por lejos que haya llegado en el sentido del dualismo helenístico, al menos en lo que concierne al vocabulario[9], hay que reconocer que lo que le impide

9. Considérense algunos de esos textos en los que el equívoco llega a su paroxismo: Rom 8, 1-12; Ef 2, 1-6; 4, 22; 2 Cor 4, 16. Todos estos textos pueden interpretarse de acuerdo con el esquema de exterioridad propuesto más arriba; pero, una vez olvidada la motivación que conduce al concepto de carne, la expresión bruta apenas puede diferenciarse de las de la concepción helenística. El equívoco resulta tanto más inevitable cuanto que el propio san Pablo quizá concedió demasiado al

caer en la *gnósis* es, en primer lugar, su sentido agudo de la encarnación de Cristo en una carne semejante a la nuestra; luego, su espera de una redención de nuestro propio cuerpo y, finalmente, el mito adámico mismo. Este último punto merece retener nuestra atención; ya que, si pudimos inquietarnos al ver que san Pablo incurría en la mitología adámica y fijaba el símbolo adámico en la literalidad, entendiendo a Adán como un individuo situado al comienzo de la historia, ahora hay que aceptar que dicha mitología le impide a san Pablo incurrir en el dualismo; las mismas páginas que convierten al individuo Adán en una figura simétrica de Cristo, denominado segundo Adán («de la misma manera que por un solo hombre...»), desprenden un sonido nuevo cuando se las compara con los textos cuasi-dualistas; reintroducen la contingencia allí donde cabía la tentación de ver una ley natural; ese «solo hombre» representa la separación entre la buena creación y el estado actual del hombre que san Pablo denomina, por lo demás, «carne», «hombre viejo», «mundo»; por lo tanto, la mitología adámica es la que impide el deslizamiento hacia la *gnósis*.

Esta distancia entre el mito adámico y el mito del alma exiliada, que resulta muy evidente en san Pablo, se reducirá todavía más cuando, por una parte, se atenúen los rasgos propios del mito adámico y cuando, por otra parte, algunos rasgos nuevos de la experiencia cristiana tornen más seductor el mito del exilio del alma. Por un lado, en efecto, Adán será cada vez menos el símbolo de la humanidad del hombre; su inocencia se convertirá en una inocencia fantástica, acompañada de ciencia, de beatitud y de in-

lenguaje del ámbito helenístico para describir una situación que nada le debe a la propia concepción helenística ¿Se dejó engañar san Pablo? Ningún texto, ni siquiera los más sospechosos, puede convencerle de forma manifiesta sobre el dualismo; así, 1 Cor 15, contrapone globalmente el cuerpo «psíquico», «terrenal», «corruptible», «mortal», el del «primer hombre», al cuerpo «espiritual», «celestial», «incorruptible», «inmortal», el del «segundo hombre», sin que se pueda distinguir en ese primer hombre terrenal procedente del suelo, terrenal, un aspecto creado bueno y un aspecto que se tornase malo contingentemente. Pero, tal vez haya que decir que san Pablo no tenía necesidad de hacer esa distinción en aquel momento, puesto que su problema es el de la muerte y no el del pecado, y que la serie de los términos: psíquico, terrenal, corruptible, mortal, designa un estado de la criatura que no es necesariamente malo. Por lo demás, 16, 56 conecta secretamente este texto con el tema de la lucha interior. Gál 5, 17 parece muy dualista: «Porque la carne ansía contra el espíritu y el espíritu contra la carne; entre ellos hay antagonismo, de modo que no hacéis lo que quisiérais»; pero el versículo siguiente permite relacionar ese dualismo con la experiencia de la lucha interior bajo el régimen de la ley: «Pero si os anima el Espíritu, no estáis bajo la ley».

mortalidad, bien sea por naturaleza o bien por don sobreañadido; al mismo tiempo, el «extravío» de la culpa se convertirá verdaderamente en «caída», es decir, desnivel existencial, derrumbamiento desde lo más alto de un estatus superior y propiamente sobrehumano; a partir de entonces, la caída de Adán ya no se diferenciará en absoluto de la caída de las almas en el *Fedro* de Platón, en donde el alma, ya encarnada, cae en un cuerpo terrenal. Aunque con imágenes distintas, la caída tenderá a confundirse con el exilio del alma lejos de su anterior patria.

Al mismo tiempo que se alterará el mito adámico, se transformará la propia experiencia cristiana y, para dar cuenta de sus nuevos rasgos, absorberá en cierto modo el mito dualista; en efecto, en su forma tanto ascética como mística, el cristianismo platonizante hace suya la contraposición entre la contemplación y la concupiscencia, que, a su vez, reclama la del alma espiritual y el cuerpo mortal y delirante; el viejo temor de la mancilla y el viejo miedo del cuerpo y de la sexualidad son retomados por la nueva sabiduría. De esta manera, todo cuanto lleva desde la experiencia cristiana del pecado de orgullo hacia la concupiscencia conduce hacia los mitos dualistas. Se podría decir que el cristianismo va a tender hacia la identificación del mal y del cuerpo (sin alcanzar jamás, bien es verdad, ese límite) por las mismas razones que le impulsaron a adoptar el tema griego de la inmortalidad del alma. Entre los motivos de esta transformación, sin duda habría que asignarle un puesto destacado a la experiencia de la muerte o, mejor dicho, del morir[10]; esta experiencia del morir alcanzará, con el martirio, un punto de virulencia y de autenticidad que marcó toda la espiritualidad posterior. Sin embargo, el martirio, aceptado con alegría, a veces deseado, lleva a considerar la muerte como el principio de la Vida verdadera, la vida con Cristo; en contraste, la estancia en este «valle de lágrimas» parece constituir únicamente un tiempo de prueba, incluso una figura del mal; lo mismo que para el Sócrates del *Gorgias*, el deseo puro consiste en huir desde aquí hacia allá; así se agruparán, en el seno de la experiencia cristiana, las condiciones para una fusión con la espiritualidad neoplatónica, heredera lejana del mito del alma exiliada y del cuerpo-prisión. Más adelante retomaremos esta dialéctica entre tres términos: entre cristianismo, neoplatonismo y *gnósis*, que todavía no estamos en condiciones de comprender perfectamente, dado que aún no hemos expuesto to-

10. Véase Gargam, *L'amour et la mort*, Paris, 1959, pp. 281 ss.

dos sus factores. Pues también se desarrolla en el plano de unos símbolos mucho más especulativos, como «materia», «pecado original», «caída de los eones». Todo nuestro análisis se mueve más acá de este plano. Basta con haber esbozado, en el plano de los símbolos míticos, las líneas de motivación que, partiendo de las tensiones internas del mito adámico, impulsan a este último hacia el mito del alma exiliada y hacen posible su mutua contaminación.

Pero ese deslizamiento del esquema adámico hacia el tema del alma exiliada no hubiera sido posible si éste, por su parte, no hubiese revelado una extraordinaria fuerza de transposición simbólica; en varias ocasiones, hemos aludido a la riqueza simbólica del símbolo más antiguo del mal, el de la mancilla; la mancilla siempre es algo más que una mancha; por eso puede expresar analógicamente todos los grados de la experiencia del mal, incluido el concepto más elaborado de siervo-arbitrio; no obstante, la sobredeterminación del símbolo del cuerpo no es menor que la del símbolo de la mancilla, ya que ambos procesos son inseparables; se comprende por qué: si lo esencial del símbolo de la mancilla está constituido por los temas de la positividad, de la exterioridad y de la alteración no destructiva, el cuerpo propio puede servir a su vez de símbolo al símbolo: él también está puesto en la existencia; está en la frontera entre el adentro y el afuera; afecta de forma esencial. Por eso, la «explicación» del mal por medio del cuerpo implica siempre un grado de transposición simbólica del cuerpo; de no ser así, el cuerpo sería simplemente la coartada de la culpabilidad, como ocurre cuando se invoca el carácter o la herencia para disculparse; la explicación del mal por medio del cuerpo no es una explicación objetiva, sino un mito etiológico, es decir, finalmente, un símbolo de segundo grado; pero si esa explicación pretende tornarse científica, como pasa con los modernos, la calificación ética de la mala acción desaparece; el hombre no puede a la vez imputarse el mal y atribuírselo al cuerpo sin tratar este cuerpo como el símbolo de algunos aspectos de la experiencia del mal que él confiesa; la transmutación simbólica del cuerpo es la condición de su pertenencia a una mítica del mal.

Por eso, no es de extrañar que la historia presente varios ejemplos de interiorización del símbolo órfico del cuerpo-prisión, los cuales responden a la exteriorización del símbolo bíblico de la caída. De la misma manera que san Pablo se encuentra en el trayecto que va desde la imagen de «caída» a la de la «carne», Platón ilustra el movimiento contrario que lleva del cuerpo malo al alma injusta.

En efecto, sería inexacto no ver en Platón más que la acusación contra el cuerpo —«esa cosa mala con la que está modelada el alma», dice el *Fedón*— y desconocer el movimiento de recuperación, de rectificación y de interiorización del simbolismo previo del cuerpo-prisión. Al mismo tiempo que proyecta sobre el cuerpo el análisis socrático del alma injusta, Platón transforma el cuerpo mismo en un símbolo de la pasividad de esa misma alma. Es preciso ver muy bien cómo se entrecruzan ambos movimientos. Por una parte, la idea puramente socrática, al parecer, de una «preocupación» o de un «cuidado» del alma exige esta simbólica del cuerpo; dicho «cuidado», en efecto, implica que el alma sea semejante a un cuerpo amenazado y enfermo que hay que cuidar y salvar; la ética y la política son, de esta forma, comparables a una «medicina» del alma (*Protágoras*, 311b-313a, 356c-357a). A ese símbolo médico del «cuidado del alma» le corresponde el de la «enfermedad de la injusticia» (*tò noséma tês adikías*) (*Gorgias*, 480b) y de otras discordancias del alma, concebidos según el modelo de los desarreglos de los humores del cuerpo. Es el mismo simbolismo que regula la idea de expiación; «expele» del alma su maldad, lo mismo que la purga «expele» del cuerpo sus malos humores; por eso, el alma castigada, es decir, purgada de su maldad por medio del castigo, es más dichosa que el alma injusta que no ha expiado; esta función del castigo implica que la injusticia sea *como* una enfermedad, y la justicia, castigo *como* una terapéutica. Antes, pues, de que el cuerpo sea la «*causa*» de la injusticia, sus propios males son el símbolo de ésta; esta metáfora médica de la enfermedad y de la curación, aplicada directamente a los males y al cuidado del alma, hizo posible, en sentido contrario, la transposición filosófica del mito órfico del cuerpo-prisión y su transmutación, en clave del alma injusta. El alma socrática estaba lista para que Platón retomase los mitos órficos. Esta recuperación marca a la vez la vuelta de la filosofía al fondo mítico y la marcha hacia un simbolismo de grado superior, en donde no deja de atenuarse el sentido literal del símbolo corporal.

Esta transmutación progresiva del símbolo del cuerpo es muy visible en un diálogo como el *Fedón,* del que se ha dicho que recorre toda la escala de los grados del saber; ahora bien, de la misma manera que el alma cambia de sentido a medida que nos elevamos por encima de la simple exhortación, cercana a su vez de la palabra mítica, el cuerpo también cambia de sentido. En el primer nivel, el vivir, en su conjunto y en cuanto tal, constituye el mal y conforma lo contrario absoluto del filosofar; el cuerpo es, enton-

ces, el polo opuesto del pensamiento; ninguna inocencia parece reservarse más ante el contacto del mundo, puesto que es el cuerpo el que «turba al alma y le impide adquirir verdad y pensamiento, cada vez que se establece contacto con él» (66a); la filosofía consiste, entonces, en la muerte del cuerpo, con el fin de «mirar con el alma misma las cosas mismas» (66d); el cuerpo parece ser, efectivamente, el lugar por excelencia del mal: «nuestra alma está modelada con una cosa mala» (66b), está a merced de la «demencia del cuerpo» (67a). Pero ya en este grado inferior del saber, el maleficio del cuerpo no radica en lo que hoy denominaríamos su materialidad, ni siquiera en su poder de contacto con las cosas; o, mejor dicho, lo que se incrimina en ese contacto es el «hechizo» que lo embruja y que, de esa manera, clava el alma al cuerpo y la torna cautiva del «contacto»: «en toda alma humana, la intensidad del placer o de la pena por este o aquel motivo va unida a la creencia de que , precisamente, el objeto de esa emoción es lo más claro y lo más verdadero que existe, cuando no es así en absoluto» (83e). Si, por consiguiente, lo percibido no es inocente, es porque el afecto que lo asedia tampoco lo es ya; y éste, a su vez, tiene cautiva al alma porque en ella hay un vértigo que transforma el afecto y lo percibido en *páthos*. Ese vértigo está en el alma; él la precipita en un cuerpo de deseo (79c). A partir de ahí, la «pasividad» es secretamente acción del alma que se vuelve cautiva, que se entrega a aquello que la sitia: «Y ló sorprendente de esta prisión, la filosofía se ha dado cuenta de ello, es que es la obra del deseo, y que quien más contribuye a cargar de cadenas al encadenado es quizas él mismo» (82e); si esto es así, hay que reconocer que el alma es el «verdugo de sí misma».

Estamos lejos del mito del cuerpo malo. O, más bien, la exégesis *ética* del mito pone de manifiesto la sobredeterminación de la expresión «*sôma*» en el mito; este «*sôma*» mítico ya es algo más que cuerpo; ciertamente, la reencarnación le lleva hacia una representación puramente imaginativa, según la cual la existencia es un cautiverio literal dentro de una serie de envolturas corporales que nos ponemos y nos quitamos como un vestido; pero la práctica de la purificación empieza ya a conducir al mito del «cuerpo» hacia unos sentidos más simbólicos que literales.

Por eso, cuando Platón se eleva en la jerarquía de los grados del saber, el sentido del cuerpo cambia junto con el del alma. El alma ya no es únicamente esa fugitiva que va de cuerpo en cuerpo, gastándolos uno detrás de otro; es —por lo menos en un nivel que todavía no es el de la dialéctica— esa existencia designada por su

«semejanza» con las Ideas (en un nivel más elevado, estará constituida por una Idea, la Idea de vida). Ahora bien, si el alma es «lo que más se parece» a la Idea que permanece idéntica a sí misma, el cuerpo es «lo que más se asemeja» a lo que perece; de la misma manera que el alma se afana a propósito del ser, el cuerpo no es tanto una cosa cuanto una dirección de la existencia, una contra-semejanza: «es el alma arrastrada por el cuerpo en la dirección de lo que jamás conserva su identidad; ella misma anda errante, turbada, la cabeza le da vueltas como si estuviese borracha: es porque está en contacto con cosas de este tipo» (79c); así se esbozan dos movimientos existenciales, regulados por dos «semejanzas», por dos «parentescos»: la de lo perecedero y la de lo inmutable. Hace un momento contraponíamos de una manera ingenua la Idea y el Cuerpo como dos «mundos»; pero el alma, que está entre ambos, es a su vez movimiento hacia el uno y movimiento hacia el otro, movimiento para tornarse inmutable mediante la geometría y la dialéctica, movimiento para tornarse perecedera mediante el vértigo del deseo.

Esa «cosa mala» que es el cuerpo no es, por consiguiente, tanto una cosa cuanto la dirección de un vértigo, el polo opuesto de la semejanza del alma y la idea; el alma se torna semejante al orden de las cosas perecederas, en lugar de «refugiarse» en las Ideas[11].

¿Cuál es el principio de esta contra-semejanza?

Hay que buscar el sentido propiamente filosófico del mito del cuerpo del lado de una meditación sobre la «injusticia».

Que así es como hay que entender el vértigo del deseo es algo que ya da a entender el *Cratilo*; encontramos en éste una alusión a un vértigo activo-pasivo que escapa a una exégesis literal del cuerpo-prisión y que pertenece ya a una interpretación del mal como movimiento positivo del alma. Al reflexionar sobre la «perversión» del lenguaje, el *Cratilo* evoca la figura —todavía mítica— de un legislador embriagado de significaciones aberrantes; si hay un lenguaje del devenir, si el movilismo —perversión de la filosofía—

11. El mito escatológico que separa la segunda parte de la tercera parte del *Fedón* lleva consigo la marca de este progreso de la reflexión: el alma injusta que llega a los infiernos lleva la huella de su injusticia, así como de los golpes que se ha infligido a sí misma; en estas huellas del alma desnuda es donde el juez reconoce la afinidad del alma con su cuerpo (*tò somatoeidés*); dicha afinidad está representada en el mito por el vagar del muerto, asediado por el deseo de un nuevo cuerpo adecuado a su preocupación; la huella del cuerpo antiguo es como la costumbre del alma, su manera habitual de estar «encadenada y pegada» (82c), «clavada» (83d) a su cuerpo.

encuentra palabras para definirse y, por último, se engendra a sí mismo al expresarse, es porque los instauradores de esta ilusión «cayeron a su vez en una especie de torbellino en el que se enredan y se confunden y en el que nos precipitan tras ellos» (439c).

Este texto tiene una gran importancia, si se tiene en cuenta que el platonismo es, por entero, una justificación del lenguaje, una fundación del lenguaje en la realidad del sentido, en primer lugar, y después en la estructura dialéctica del sentido; si, por consiguiente, el hombre es esencialmente palabra, las pasiones de la palabra son pasiones cardinales. Parménides ya había observado la relación entre opinión, errancia y delirio de la denominación. Ahora bien, las pasiones de la palabra no son pasiones pasivas, si puede decirse; como muestra la vida política, las falsificaciones de la palabra son remedos activos de la palabra verdadera; constituyen un mundo en «para» (una paralogia) un mundo centrado en la categoría del *pseudo*; se trata de «imitaciones» de la discusión, de la coacción de lo verdadero y del acuerdo de los interlocutores acerca del mismo *lógos*. Se ve cómo este tema de la «falsedad» repercute en el del «deseo» que parecía achacar el mal al cuerpo; el deseo sólo es malo porque ya no es estrictamente corporal; es preciso que sea arrastrado por un frenesí de desmesura; ahora bien, la desmesura sólo llega al deseo con la «falsedad». El *tirano* es la prueba viviente de esa locura que se apodera del deseo; en efecto, el tirano es para la filosofía una magnitud más que política y propiamente metafísica, porque es el símbolo del hombre que posee el poder de satisfacer todos sus deseos; es el mito del deseo ilimitado: ilimitado porque tiene a su servicio un poder que, a su vez, no está limitado por la ley. No osbtante, el tirano confirma que este cuerpo de deseo experimenta una especie de mutación debido al alma injusta que lo habita, porque el deseo es una creación de la injusticia, y no al contrario.

Por consiguiente, es la «injusticia», y no el «cuerpo» como tal, la que convierte al deseo en la enfermedad del alma.

Acabamos de hacer, de esta forma, el trayecto contrario del que, en un primer momento, nos condujo desde la idea socrática del alma injusta hasta la idea de un maleficio del cuerpo, retomada de los mitos de mancilla. El vértigo que parecía ascender desde el cuerpo hasta el alma, en una primera aproximación filosófica todavía cercana a la palabra mítica, es en realidad mal de injusticia, mal de discurso falso, que paraliza al alma y la brinda al embrujo de su padecer; el cuerpo ya no es, entonces, el origen del mal, sino sólo el *lugar* de su cautiverio, mientras que el deseo es la «tentación», y

la injusticia, el *origen* de ese mal que la torna semejante a su cuerpo. La injusticia es la que instaura el vértigo, que enreda la comunidad originaria del alma y de lo verdadero y engendra la falaz semejanza del alma con su cuerpo.

¿Es posible interpretar en este sentido el mito de caída del *Fedro*? Me parece que sí. No hay que abusar, en efecto, de la contraposición entre la caída bíblica, que sería desviación de la voluntad, y la caída platónica, que sería caída en el cuerpo. Aparte de quedar apresados en la interpretación más literal del «cuerpo» —interpretación estimulada por las «recuperaciones» platónicas más cercanas al mito—, no se tiene en cuenta la estructura del propio mito. Tuvimos ocasión de iniciar esta exégesis en nuestra fenomenología de la falibilidad y de apuntar que el mito es, en primer lugar, un mito de «composición» antes de ser un mito de «caída»; por eso mismo, el mal no está exactamente *fuera,* en un cuerpo extraño y seductor, sino *dentro,* en una discrepancia de sí consigo mismo, cuya decisiva interpretación filosófica es de orden ético. El alma está compuesta y encarnada antes de la caída; esto es tan cierto que la prueba de la inmortalidad, en el *Fedro*, se basa en la hipótesis de un alma que se mueve a sí misma al mover un cuerpo del que se hace cargo. La conexión entre lo que «se mueve» y lo «movido» es, por consiguiente, anterior al mal (245c-246a); ésta caracteriza a todos los personajes del gran cortejo celestial: dioses, astros y almas humanas: «¿De dónde proviene, pues, que mortal como inmortal merezca el nombre de vivo? Intentemos decirlo... Todo tipo de alma tiene a su cargo el conjunto de lo que no tiene alma» (246b). Así, el dios es «un ser vivo inmortal que posee un alma, que posee un cuerpo, pero ambos naturalmente unidos para una eternidad» (246d); en lo que se refiere al alma del mundo, esta «alma perfecta y que sigue siendo alada administra el mundo entero» (246d); el *Timeo* dirá lo mismo (34c-36d); la totalidad de lo corporal será la que esté en el alma en lugar de estar el alma en aquélla (36d-e).

De la misma manera que el alma es originariamente compuesta y corporal, es originariamente móvil: «Al circular en la totalidad del universo, reviste aquí y allí formas diferentes» (246b); de esa forma, la gestión del cuerpo y del mundo es un encaminarse (*meteoporeî*) (246b-c) y, más concretamente, un deseo de subir, orientado en sentido contrario de la gravedad, de «llevar hacia arriba lo que es pesado» (246d). Aquí es donde aparece, en la «composición» que precede a la caída, el incipiente desacuerdo de lo racional y lo afectivo; ahora bien, ese desacuerdo no está entre el alma y el

cuerpo, sino en el alma misma; dicha discordancia no se diferencia, pues, fundamentalmente, de lo que denominamos más arriba la doble semejanza inscrita en el alma misma; esta *doble* semejanza sólo ha adquirido un nuevo rasgo que compara la «composición» del alma según el *Fedro* con la *tripartición* del alma según la *República,* IV: la fragilidad del alma, su ambivalencia originaria, se fija en una función intermedia «ambigua», el *thymós*, que resume en sí mismo la doble exigencia del alma. Así pues, el alma es originariamente una multiplicidad dramática o polémica en la que la afectividad no desempeña el papel de un principio del mal, sino más bien el de un principio de falibilidad o de tentación.

Por eso, la «caída» del *Fedro* no es caída en lo afectivo o en el cuerpo, sino caída en lo «terrenal». Lo «terrenal» es la dirección contraria a lo «celestial», es decir, a la verdad inteligible hacia la que tiende Eros. Lo terrenal es lo contrario del Eros filosófico.

Se puede decir, sin embargo, que, solas en este cortejo, las almas humanas parecen sufrir una desgracia originaria: mientras que los dioses tienen un «ascenso fácil», que el movimiento de su contemplación es naturalmente perfecto, la mezcla anterior a la caída ya es una unión discordante; el alma ya está ahí atraída en direcciones contrarias por la pesadez del Tiro y por la gracia del Ala.

Por eso, unas veces, la caída parece ser la secuela de ese desacuerdo primordial y, otras veces, el nuevo surgimiento del mal de injusticia. Como en el *Concepto de angustia* de Kierkegaard, el paso de la «composición» a la «caída» —yo diría: de la falibilidad a la culpa— es sucesivamente, e incluso a la vez, desgracia subsiguiente o «salto» imprevisible. Pero el mito bíblico de caída también se ocupaba a la vez de la progresión continua de la tentación a la culpa, *así como* del surgimiento discontinuo del acto mismo. Si la caída fuese únicamente el efecto ineludible de esa constitución desafortunada del alma, el mal podría reducirse por completo a esa indigencia originaria que, según el *Banquete*, tiene parte en el nacimiento de Eros; sería lo Otro del Verbo que evocan los últimos diálogos. Así es como lo comprendió el neoplatonismo, sin poder eliminar siempre la defección íntima del alma que se entrega a ese Otro. Pero, entonces, la «conversión» sería incomprensible, si no procediese del mismo foco que la corrupción, como muy bien lo vio Kant.

Todo lleva a concluir que la punta filosófica del mito es esa sugerencia de que lo «terrenal» expresa el cautiverio al cual se condena el alma a sí misma, el «mundo» en el sentido de san Juan, la «carne» (y el «cuerpo») en el sentido de san Pablo. En resumidas

cuentas, la «injusticia» rige la exégesis filosófica de lo terrenal de la misma manera que el «cuerpo» terrenal simboliza míticamente la injusticia.

La *República* zanja el equívoco a favor de la exégesis filosófica: la idea de que la injusticia constituye el mal específico del alma es como el bajo continuo de esa colección de diálogos (I, 352c-354a; IV, 434c-445b); sin embargo, el mal de injusticia es propiamente el paso del desacuerdo originario a la guerra intestina; en cambio, la justicia «generará así, a partir de la multiplicidad, la unidad» (443e); el mal es, por consiguiente, la consagración de lo múltiple en nosotros mismos; el libro X saca de eso las consecuencias más radicales: ese mal no destruye al alma, como la corrupción destruye el cuerpo, sino que, en cierto modo, consagra y eterniza su desdicha; únicamente el alma constituye una excepción a la regla según la cual el mal destruye la cosa de la cual ella es la corrupción (609a); el alma es ese ser al que no mata su mal. Dicho mal no podría, pues, ser ajeno, sino propio; no ya cuerpo, sino injusticia.

Hemos desarrollado un poco ampliamente la transposición platónica del mito órfico[12]; para el lector aleccionado por los profetas de Israel y por el *Kérigma* cristiano, dicha transposición representa una inflexión del simbolismo del «cuerpo malo» en dirección al tema de la «mala elección»; asimismo contribuye a hacer inteligible la contaminación de ambos ciclos míticos, el ciclo que gira en torno al *Ánthropos* primordial y el que parte de la mitología del «cuerpo-prisión»; si se admite que, en san Pablo y en san Juan, la «carne» es algo más que el cuerpo físico y que el «mundo» es algo más que el universo de las cosas, resulta equitativo leer a Platón con el mismo sentido del símbolo y con la misma ironía. Desde ese momento, la diferencia entre la «carne» según san Pablo y el «cuerpo» según Platón se torna evanescente. No decimos con esto que dicha diferencia sea nula; pues, de la misma manera que su mitología adámica resguarda a san Pablo de la *gnósis* del cuerpo malo, su apego a la concepción griega del Deseo mantiene a Platón separado de la

12. No hemos llevado esta transposición más allá de la recta opinión hasta el nivel dialéctico, so pena de salirnos del marco de la hermenéutica que delimita nuestra investigación actual. En el libro III, volveremos sobre la «metafísica» platónica y sobre las claves especulativas que propone: la «necesidad», la «causa errante», los «dioses inferiores», la «otra alma», lo «ilimitado», lo «otro», la «elección metaempírica», etc. Veremos que esta metafísica construye unos símbolos de grado superior a partir de la fenomenología del deseo y de la injusticia que encontró su expresión en una recuperación del mito órfico.

concepción bíblica del mal; según el libro IV de la *República*, *tò logistikón* y *tò epithymetikón* constituyen la polaridad fundamental de la existencia; lo Lógico y lo Afectivo forman, de este modo, una pareja de contrarios cuyo segundo término tiende a resumir todo lo que retrasa al pensamiento y se le resiste; por eso, lo «concupiscible» platónico no podría coincidir exactamente con la «carne» según san Pablo, la cual abarca, además de las pasiones en el sentido griego, la moralidad y la sabiduría erigida en «justicia propia»; los socráticos —cínicos y cirenaicos, entre otros— inocularon en el pensamiento griego un recelo respecto del placer, recelo totalmente ajeno a la moral de los profetas, más sensible al orgullo que a la concupiscencia.

La rectificación de Aristóteles del problema del placer, y el hacer recaer la reflexión ética del placer sobre la actividad, de la cual el placer sólo es la granazón y el acrecentamiento, resultarán tanto más valiosos; volveremos sobre ello; pero el estoicismo, a pesar de Epicuro, volverá a llevar la reflexión ética por el viejo camino de los cínicos. Hay, de esta forma, una línea de fuerza del pensamiento griego, que va desde los socráticos hasta los estoicos pasando por Platón, según la cual el mal no es tanto mala voluntad activa cuanto pasividad del deseo. Por eso, este tipo de pensamiento tiene una afinidad natural con el mito órfico, más que con el mito adámico; a través del mito órfico, prolonga no tanto el simbolismo bíblico del pecado cuanto el simbolismo de la mancilla y la tradición de las purificaciones místico-rituales. Todo el resto de Tratados sobre las «pasiones del alma» está contenido en germen en ese viejo pacto de la filosofía griega de tipo platonizante con el mito del alma exiliada en la prisión de un cuerpo malo.

¿Este intento de retomar todos los mitos dentro de la perspectiva de un mito predominante es totalmente satisfactorio? No es lo que pretendemos; si lo fuese, eso querría decir que la hermenéutica de los mitos puede hacer las veces de una filosofía sistemática; eso no es así en absoluto. El universo de los mitos sigue siendo un universo roto; al no poder unificar el universo mítico a partir de uno solo de los mitos, la comprensión por vía de imaginación y de simpatía, sin apropiación personal, sigue siendo con frecuencia el único recurso del pensador. Por lo demás, ciertas alternativas, que no pueden zanjarse con un simple paso de la estática a la dinámica de los mitos, persisten tras la flexión de cada una de las parejas que formamos para poner en marcha esa dinámica.

El inacabamiento mismo del cometido nos induce, pues, a plantear el problema más radical del método de una filosofía que estaría regida por los símbolos y que, sin embargo, sería totalmente racional.

Al término de esta hermenéutica, lo que al menos está claro es que los tres mitos de caos, de obcecación divina y de exilio revelan la dimensión hiper-ética del mito de caída y, de esa manera, anuncian el límite de cualquier «filosofía de la voluntad» que siguiese siendo una visión ética del mundo. El mito de caída necesita esos mitos, con vistas a que el Dios ético que aquél presupone siga siendo un *Deus absconditus*, y a que el hombre culpable que denuncia aparezca asimismo como la víctima de un misterio de iniquidad que lo hace digno tanto de Piedad como de Ira.

Conclusión

EL SÍMBOLO DA QUE PENSAR

Al término de esta doble aproximación —mediante la descripción abstracta de la *falibilidad* y mediante la «repetición» de la conciencia religiosa de la *culpa*— se plantea la pregunta: ¿cómo continuar?

La separación que hay entre la *reflexión* pura acerca de la «falibilidad» y la *confesión* de los «pecados» es evidente. La reflexión pura no recurre a ningún mito ni a ningún símbolo; en este sentido, es un ejercicio directo de la racionalidad; pero, a ella, la comprensión del mal le está cerrada; la reflexión es pura, pero deja fuera de sí la realidad cotidiana, en la medida en que lo cotidiano del hombre es la «esclavitud de las pasiones». Por el contrario, la conciencia religiosa confiesa ese enigma de la libertad sierva, aunque sea a expensas de una ruptura metodológica en continuidad con la reflexión; no sólo la confesión de los pecados exige otro tipo de experiencia sino que recurre a otro lenguaje que, como mostramos, era de arriba abajo simbólico. ¿Es posible, después de esa ruptura, reanudar la reflexión pura, enriquecerla con todas las adquisiciones del conocimiento simbólico del mal?

La pregunta es difícil, pues de lo que se trata es de abrirse paso entre dos escollos: por una parte, no es posible *yuxtaponer* simplemente la reflexión a la confesión; ya no es posible, en efecto, interrumpir el razonamiento filosófico, como lo hacía Platón, con unos relatos fantásticos y decir: aquí termina el razonamiento, allí comienza el mito; Lachelier tiene razón: la filosofía debe comprenderlo todo, incluso la religión; en efecto, la filosofía no puede detenerse en marcha; al empezar, juró ser consecuente; debe mantener su promesa hasta el final. Pero tampoco es posible obtener

una transcripción filosófica directa del simbolismo religioso del mal, so pena de volver a una interpretación alegórica de los símbolos y de los mitos; lo hemos dicho suficientes veces: el símbolo no esconde ninguna enseñanza oculta que bastaría con desenmascarar y que tornaría caduco el revestimiento de la imagen. Entre estos dos callejones sin salida, vamos a explorar una tercera vía: la de una interpretación creadora de sentido, a la vez fiel al impulso, a la *donación* de sentido del símbolo, y fiel al juramento del filósofo que consiste en comprender. El aforismo, propuesto a modo de exergo en esta conclusión: «El símbolo da que pensar» es el que les muestra esa vía a nuestra paciencia y a nuestro rigor.

Esta afirmación, que me encanta, dice dos cosas: el símbolo da; pero lo que da es que pensar, algo que pensar.

El símbolo da: una filosofía ilustrada por los mitos surge en un determinado momento de la reflexión, y, más allá de la reflexión filosófica, quiere responder a una determinada situación de la cultura moderna.

El recurso a lo arcaico, a lo nocturno, a lo onírico, que es asimismo, como dice Bachelard en *La poética del espacio*, un acceso al punto donde nace del lenguaje, representa un intento por escapar de las dificultades del comienzo radical en filosofía. El comienzo no es aquello con lo que primero nos encontramos; es preciso acceder al punto de partida: es preciso conquistarlo. La comprensión de los símbolos puede pertenecer al movimiento que se dirige al punto de partida; pues, para acceder al comienzo, es preciso, en primer lugar, que el pensamiento habite en pleno lenguaje. Conocemos la agotadora huida hacia atrás del pensamiento en busca de la primera verdad y, todavía más radicalmente, a la búsqueda de un punto de partida que muy bien pudiera no ser una primera verdad; la ilusión no consiste en buscar el punto de partida, sino en buscarlo sin ningún supuesto previo; no hay filosofía sin supuesto previo alguno; una meditación sobre los símbolos parte del lenguaje que ya tuvo lugar, y en donde ya se dijo todo en cierto modo; ésta quiere ser el pensamiento con sus supuestos previos. Para ella, el primer quehacer no es comenzar, sino, en medio del habla, volver a acordarse; volver a acordarse, con vistas a comenzar.

Por lo demás, este quehacer tiene un sentido concreto *ahora,* en un determinado punto de la discusión filosófica y, en un sentido más amplio, en relación con varios rasgos de nuestra «modernidad». El momento histórico de la filosofía del símbolo es el del olvido y de la restauración. Olvido de las hierofanías, olvido de los signos de lo sagrado, pérdida del hombre mismo en la medida que pertenece a lo

sagrado. Como sabemos, este olvido es la contrapartida de la grandiosa tarea de alimentar a los hombres, de satisfacer las necesidades dominando la naturaleza gracias a una técnica planetaria. Es en la época en que nuestro lenguaje se torna más exacto, más unívoco, en una palabra, más técnico, más apto a esas formalizaciones integrales que se llaman precisamente lógica simbólica; es en esa misma época del discurso cuando queremos recargar nuestro lenguaje, cuando queremos volver a partir de lo pleno del lenguaje.

Ahora bien, esto también es un regalo de nuestra «modernidad»; pues nosotros, hombres modernos, somos los herederos de la filología, de la exégesis, de la fenomenología de la religión, del psicoanálisis del lenguaje; es la misma época la que mantiene en reserva la posibilidad de vaciar el lenguaje, formalizándolo radicalmente, y la de llenarlo de nuevo, rememorando las significaciones más plenas, más densas, más vinculadas al hombre por la presencia de lo sagrado.

Por consiguiente, lo que nos anima no es la nostalgia de unas Atlántidas derrumbadas, sino la esperanza de una nueva creación del lenguaje; más allá del desierto de la crítica, queremos de nuevo que se nos interpele.

Pero lo que nos da el símbolo es que pensar. A partir de la donación, la posición. El aforismo sugiere a la vez que todo se ha dicho ya a modo de enigma y que, sin embargo, siempre hay que que empezarlo todo y volver a empezarlo en la dimensión del pensar. Esa articulación entre el pensamiento dado a sí mismo en el reino de los símbolos y el pensamiento que plantea y que piensa es la que constituye el punto crítico de todo nuestro cometido.

¿Cómo pensar, a partir del símbolo, si éste no es una alegoría? ¿Cómo extraer del símbolo «otro», si es, según la expresión de Schelling, *taute*-górico? Lo que necesitamos es una interpretación que respete el enigma originario de los símbolos, que deje que éstos la instruyan, pero que, a partir de ahí, promueva el sentido, conforme el sentido en la plena responsabilidad de un pensamiento autónomo.

Ésta es la aporía: ¿cómo puede el pensamiento, a la vez, estar sujeto y ser libre? ¿Cómo se compagina la inmediatez del símbolo con la mediación del pensamiento?

Este quehacer no tendría salida si el símbolo fuera totalmente ajeno al discurso filosófico. Ahora bien, el símbolo ya se encuentra en el elemento del habla; hemos dicho suficientes veces que aquél arranca el sentimiento y el miedo incluso al silencio y a la confusión; otorga un lenguaje a la confesión, al testimonio; gracias a él,

el hombre sigue siendo lenguaje de arriba abajo. Y esto no es lo más importante: en ninguna parte existe un lenguaje simbólico sin hermenéutica; allí donde un hombre sueña y delira, se alza otro hombre que interpreta; lo que ya era discurso, incluso incoherente, entra en el discurso coherente gracias a la hermenéutica; en relación con esto, la hermenéutica de los modernos prolonga las interpretaciones espontáneas de las que nunca carecieron los símbolos. En cambio, lo propio de esta hermenéutica es que sigue estando en la línea del pensamiento crítico. Pero su función crítica no la desvía de su función de apropiación; más bien diría que la torna más auténtica y más perfecta. La disolución del mito-explicación es el camino necesario para la restauración del mito-símbolo. De esta manera, el momento de la restauración no es un momento distinto del de la crítica; nosotros, que de todos modos somos los hijos de la crítica, tratamos de superar la crítica con la crítica, con una crítica no ya reductora, sino restauradora. Tal era el propósito que animaba a Schelling, a Schleiermacher, a Dilthey y, hoy en día, en distintos sentidos, a Leenhardt, a Van der Leeuw, a Eliade, a Jung, a Bultmann; hoy en día, tenemos una conciencia más aguda de lo mucho que pone en juego esta hermenéutica; por un lado, representa la punta de lanza de la crítica, como un tomar conciencia del mito en tanto que mito: con este tomar conciencia, la hermenéutica acelera el movimiento de desmitologización que sólo es la contrapartida de un deslindamiento todavía más riguroso de lo que es historia según el método histórico; esta desmitologización es la adquisición irreversible de la veracidad, de la honradez intelectual, de la objetividad. Por otro lado, la hermenéutica moderna persigue el objetivo de reavivar la filosofía al ponerla en contacto con los símbolos fundamentales de la conciencia.

¿Quiere esto decir que podemos volver a la primera ingenuidad? En absoluto. De todos modos, algo se ha perdido, se ha perdido de forma irremediable: la inmediatez de la creencia. Pero, si ya no podemos vivir, de acuerdo con la creencia originaria, las grandes simbólicas de lo sagrado, los modernos podemos tender, con la crítica y gracias a ella, hacia una segunda ingenuidad. En resumidas cuentas, al *interpretar*, podemos de nuevo *entender*; de esa forma, en la hermenéutica es donde se anuda la donación de sentido por el símbolo y la iniciativa inteligible del desciframiento.

¿Cómo se encuentra la hermenéutica con este problema?

A lo que acabamos de denominar un nudo —el nudo donde el símbolo da y donde el crítico interpreta—, la hermenéutica lo hace aparecer como un círculo. Se puede enunciar con brusquedad este

círculo: «Hay que comprender para creer, pero hay que creer para comprender». Este círculo no es un círculo vicioso, menos aún mortal; es un círculo lleno de vida y estimulante. Hay que creer para comprender: en efecto, el intérprete no se aproximará jamás a lo que dice su texto, si no vive en el *aura* del sentido en cuestión; como muy bien dice Bultmann en su famoso artículo sobre «el problema de la hermenéutica» en *Glauben und Verstehen* [Creer y comprender]:

> Toda comprensión, al igual que toda interpretación, ... se orienta constantemente por la manera de plantear la cuestión y por aquello a lo que apunta (por su *Woraufhin*). Por consiguiente, no carece nunca de algún supuesto previo, es decir, que siempre está dirigida por una precomprensión de la cosa en referencia a la cual interroga al texto. Sólo a partir de esta precomprensión puede en general interrogar e interpretar. [...] El supuesto previo de toda comprensión es la relación vital del intérprete con la cosa de la que, directa o indirectamente, habla ese texto[1].

Al insistir en esta coincidencia con el *Woraufhin,* con la cosa de la que habla el texto, Bultmann nos pone en guardia contra una confusión que consistiría en identificar esa participación en el sentido con cierta coincidencia psicológica entre el intérprete y las «expresiones particulares de la vida», según la expresión de Dilthey. Ahora bien, no es un parentesco de la vida con la vida lo que exige la hermenéutica, sino la del pensamiento con aquello a lo que aspira la vida, en resumidas cuentas, la del pensamiento con la cosa misma de la que se trata. En este sentido, hay que creer para comprender. Y, sin embargo, sólo al comprender podemos creer.

Pues, lo segundo más inmediato que buscamos, la segunda ingenuidad que esperamos, sólo nos resultan accesibles en la hermenéutica; no podemos creer más que interpretando. Se trata de la «modalidad» moderna de la creencia en los símbolos; expresión del desamparo de la modernidad y remedio a ese desamparo.

Así es el círculo: la hermenéutica procede de la precomprensión de aquello mismo que, el interpretar, trata de comprender. Pero, gracias a ese círculo de la hermenéutica, hoy en día todavía puedo comunicarme con lo sagrado explicitando la precomprensión que la interpretación anima. De esta manera, la hermenéutica, adquisición de la modernidad, es una de las modalidades gracias a las que se supera esa «modernidad» en tanto que olvido de lo

1. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, trad. fr., pp. 47, 49.

sagrado. Creo que el ser todavía me puede hablar, no ya probablemente bajo la forma precrítica de la creencia inmediata, sino como lo segundo inmediato apuntado por la hermenéutica. Esta segunda ingenuidad quiere ser el equivalente post-crítico de la hierofanía pre-crítica.

Esta conjunción entre la creencia y la crítica proporciona, por consiguiente, la segunda interpretación de la afirmación sobre la que estamos reflexionando: «El símbolo da que pensar». Y esa conjunción es una relación circular entre un creer y un comprender. Se ve, pues, con qué prudencia se debe hablar de «desmitologización»: resulta legítimo hablar de «desmitologizar» si se distingue bien desmitologizar de «desmitificar». Cualquier crítica «desmitologiza» en tanto que crítica: es decir, lleva siempre más lejos el deslindamiento de lo histórico (según las reglas del método crítico) y de lo pseudohistórico: lo que la crítica no cesa de exorcizar es el *lógos* del *mŷthos* (esto es, la representación del universo como una serie de lugares superpuestos, con la tierra en medio, el cielo arriba, el infierno abajo); en tanto que punta de lanza de la modernidad, la crítica no puede no ser una «desmitologización»; ésta es una adquisición irreversible de la veracidad, de la honradez intelectual y, por eso mismo, de la objetividad; pero es precisamente al acelerar el movimiento de «desmitologización», cuando la hermenéutica moderna saca a la luz la dimensión del símbolo, en tanto que signo originario de lo sagrado; así es como contribuye a reavivar la filosofía al contacto con los símbolos; es una de las vías de su rejuvenecimiento. Esta paradoja, en virtud de la cual la «desmitologización» es asimismo recarga del pensamiento con los símbolos, no es más que un corolario de lo que denominamos el círculo del creer y del comprender en la hermenéutica.

Estas reflexiones sobre el «círculo» de la hermenéutica nos ponen sobre la pista de una hermenéutica *filosófica,* pero no hacen las veces de ella. El tomar conciencia de este «círculo» es solamente una etapa necesaria que hace que pasemos de una simple «repetición» sin creencia a un «pensamiento» autónomo.

Hay, en efecto, una comprensión de los símbolos que sigue atrapada de alguna forma en la modalidad simbólica; es el caso de toda fenomenología meramente comparativa que se limita a comprender el símbolo por medio del símbolo; esta intelección mediante el símbolo es necesaria para romper con el pensamiento explicativo y reductor; incluso es suficiente para una fenomenología descriptiva, pues ya es una manera de comprender, en la medida en que recorre,

retiene y establece relaciones; para ella, hay un «mundo» de los símbolos. Comprender, para ella, es desplegar las múltiples e inagotables intenciones de cada símbolo, encontrar las analogías intencionales entre mitos y ritos, recorrer los niveles de experiencia y de representación que el símbolo unifica.

Esta forma de comprensión, muy bien ilustrada por la obra de Eliade, tiende a volver a colocar los símbolos dentro de una totalidad homogénea al símbolo, pero más amplia que él, que constituye un sistema en el plano mismo del símbolo. Nuestro análisis de los símbolos y de los mitos del mal humano procede de esa intelección, en la medida que es una vida de pensamiento dedicada a sus símbolos.

Pero no hemos podido limitarnos a esta intelección *del* símbolo por medio del símbolo. En efecto, la cuestión de la verdad se elude ahí constantemente; si el fenomenólogo llama alguna vez verdad a la coherencia propia del mundo de los símbolos, su sistematicidad, de lo que se trata es de una verdad sin creencia, de una verdad a distancia, reducida, de la que se excluyó la pregunta: ¿creo yo eso?, ¿qué hago yo con esas significaciones simbólicas, con esas hierofanías? Ahora bien, esta pregunta no puede plantearse mientras sigamos en el plano de la comparación, mientras corramos de un símbolo a otro, sin estar nosotros mismos en ninguna parte. Este plano sólo puede ser una etapa, la de una intelección amplia, panorámica, curiosa, pero que no se siente concernida. Ha sido preciso establecer una relación apasionada, al mismo tiempo que crítica, con el valor de verdad de cada símbolo.

El paso a la hermenéutica filosófica se inició, de este modo, cuando pasamos de una estática a una dinámica de los símbolos míticos; el mundo de los símbolos, en efecto, no es un mundo tranquilo ni bien avenido; cualquier símbolo es iconoclasta en relación a los demás, de la misma manera que cualquier símbolo entregado a sí mismo tiende a condensarse, a solidificarse como idolatría. Es preciso, por consiguiente, tomar parte en esta lucha, en esta dinámica con la cual el simbolismo es, a su vez, víctima de su propia superación por medio de una hermenéutica espontánea. Sólo si se toma parte en esta dinámica puede la comprensión acceder a la dimensión propiamente crítica de la exégesis y convertirse en una hermenéutica; pero, entonces, hay que abandonar la posición o, mejor dicho, el exilio del espectador distante y desinteresado, con vistas a apropiarse, cada vez, de un simbolismo particular.

Entonces es cuando abandonamos el plano de la verdad sin creencia para alcanzar el círculo de la hermenéutica, el creer para

comprender, que es asimismo un comprender para creer. Asumí este círculo en cuanto confesé que leía el conjunto mítico desde alguna parte, que el espacio mítico era para mí un espacio orientado y que mi ángulo de perspectiva era la primacía de la confesión judía de los pecados, de su simbolismo y de su mítica. A partir de esta adopción de un mito fue posible la apropiación de todos los demás, por lo menos hasta cierto punto.

Pero dicha apropiación, al poner de manifiesto su carácter circular, exige a su vez que se la supere. El exegeta, en tanto que exegeta, puede vivir indefinidamente dentro de ese *círculo*; de la misma manera que el que establece comparaciones puede practicar sin límite la *epoché* de la verdad y vivir en una creencia neutralizada. Pero el filósofo, que, por lo demás, se empeña en el rigor de la reflexión y de la coherencia, no puede detenerse en esa etapa; el tomar conciencia del círculo hermenéutico lo ha arrancado de las comodidades de la creencia neutralizada; pero para incitarle a pensar *a partir* de los símbolos y no ya *dentro de* los símbolos.

¿Cómo superar este «círculo de la hermenéutica»? Transformándolo en una *apuesta.*

Apuesto que comprenderé mejor al hombre y la relación entre el ser del hombre y el ser de todos los entes, si sigo la *indicación* del pensamiento simbólico. Esta apuesta se convierte entonces en la tarea de *comprobar* mi apuesta y de saturarla de inteligibilidad en cierto modo; en contrapartida, esta tarea transforma mi apuesta: al apostar *por* la significación del mundo simbólico, apuesto al mismo tiempo *que* recuperaré mi apuesta en forma de poder de reflexión, dentro del elemento de un discurso coherente.

Entonces se abre ante mí el campo de la hermenéutica propiamente filosófica: ya no se trata de una interpretación alegórica que pretende volver a hallar una filosofía disfrazada bajo la envoltura imaginativa del mito; se trata de una filosofía a partir de los símbolos, que intenta promover, conformar el sentido mediante una interpretación creadora. Me atreveré, al menos provisionalmente, a llamar a esta tarea una «deducción trascendental» del símbolo. La deducción trascendental, en el sentido kantiano, consiste en justificar un concepto mostrando que hace posible la constitución de un ámbito de objetividad. Ahora bien, si utilizo los símbolos de la desviación, de la errancia, del cautiverio, como detectores de la realidad; si descifro al hombre a partir de los símbolos míticos del caos, de la mezcla y de la caída; en resumidas cuentas, si, guiándome por una mítica de la existencia mala, elaboro una empírica de la libertad sierva, entonces puedo decir que, como contrapartida, habré «dedu-

cido» —en el sentido trascendental de la palabra— el simbolismo del mal humano. En efecto, el símbolo, utilizado como detector y clave de la realidad humana, se habrá comprobado por su poder de suscitar, de esclarecer, de ordenar esa región de la experiencia humana, esa región de la confesión, que podríamos reducir de inmediato al error, a la costumbre, a la emoción, a la pasividad, en pocas palabras, a una u otra de las dimensiones de finitud, que no requieren los símbolos para abrirse ni descubrirse.

Pero la expresión de deducción trascendental del símbolo no es totalmente satisfactoria: lleva hacia la idea de que la justificación del símbolo, por su poder revelador, constituye un simple acrecentamiento de la *conciencia de sí*, una simple extensión de la circunscripción reflexiva, siendo así que una filosofía guiada por los símbolos tiene como tarea una transformación cualitativa de la conciencia reflexiva. En efecto, cualquier símbolo es, por último, una hierofanía, una manifestación del vínculo del hombre con lo sagrado. Ahora bien, al tratar el símbolo como un simple revelador de la conciencia de sí, le amputamos su función ontológica; fingimos creer que el «conócete a ti mismo» es meramente reflexivo, cuando es, en primer lugar, una llamada por medio de la que se invita a cada cual a situarse mejor en el ser, en términos griegos, a «ser sabio». Como dice el *Cármides* de Platón:

> El Dios [en Delfos], a modo de saludo, les dice en realidad: *sed sabios*; pero lo dice, en su calidad de oráculo, de manera enigmática: «Sé sabio» o «Conócete a ti mismo» es lo mismo en el fondo, como se deduce del texto y como yo mantengo; pero cabe confundirse, y es lo que les ocurrió a los autores de las inscripciones siguientes, «Nada de más», y «Garantía llama a desgracia»: como veían en el «Conócete a ti mismo» un consejo y no un saludo del dios, quisieron aportar a su vez algunos buenos consejos y los convirtieron en unas inscripciones con dedicatorias (165a).

El símbolo nos habla pues, finalmente, como un índice de la situación del hombre en el corazón del ser en el que se mueve, existe y quiere. A partir de ahí, la tarea del filósofo guiado por el símbolo consistirá en romper el recinto encantado de la conciencia de sí, en acabar con el privilegio de la reflexión. El símbolo hace pensar que el *Cogito* está en el interior del ser y no al contrario; la segunda ingenuidad sería, de este modo, una segunda revolución copernicana: el ser que se pone a sí mismo en el *Cogito* tiene todavía que descubrir que el acto mismo por medio del cual se arranca de la totalidad no deja de formar parte del ser que lo

interpela en cada símbolo. Todos los símbolos de la culpabilidad —desviación, errancia, cautiverio—, todos los mitos —caos, obcecación, mezcla, caída— dicen la situación del ser del hombre en el ser del mundo; la tarea consiste entonces, a partir de los símbolos, en elaborar unos conceptos existenciales, es decir, no sólo unas estructuras de la reflexión, sino unas estructuras de la existencia, en tanto que la existencia es el ser del hombre. Entonces es cuando se planteará el problema de saber cómo se articula el cuasi-ser y la cuasi-nada del mal humano sobre el ser del hombre y sobre la nada de su finitud.

Por consiguiente, si denominamos deducción trascendental a la elaboración de una empírica de la voluntad sierva, la deducción trascendental ha de incluirse a su vez dentro de una ontología de la finitud y del mal que eleve los símbolos a la categoría de conceptos existenciales.

Ésa es la *apuesta.* El único al que puede irritar este tipo de pensamiento es al que considere que la filosofía, para empezar por sí misma, ha de ser una filosofía sin supuestos previos. Una filosofía que arranque en pleno lenguaje es una filosofía con supuestos previos de algún género. Su honestidad consiste en explicitar sus supuestos previos, en enunciarlos como creencias, en elaborar la creencia como una apuesta y en intentar recuperar la apuesta como comprensión.

Una apuesta semejante es todo lo contrario de una apologética que pretendería encaminar la reflexión, sin separación, del saber hacia la creencia; una filosofía iniciada con el símbolo procede en sentido contrario de acuerdo a un esquema esencialmente anselmiano: encuentra al hombre ya instalado, a título preliminar, dentro de su fundamento; esa inserción puede parecer contingente y estrecha: ¿para qué unos símbolos?, ¿para qué semejantes símbolos? Pero, a partir de esa contingencia y de esa estrechez de una cultura que se encontró con estos símbolos y no con aquellos otros, la filosofía intenta, por medio de la reflexión y de la especulación, descubrir la racionalidad de su fundamento.

Una filosofía que, en un primer momento, se ha alimentado de la plenitud del lenguaje es la única que, después, puede mostrarse indiferente a las formas de acceso de su problemática, así como a las condiciones de su ejercicio, y seguir constantemente preocupada por tematizar la estructura universal y racional de su adhesión.

ÍNDICE GENERAL

Contenido 7
Prólogo 9

Libro I
EL HOMBRE FALIBLE

Capítulo I. LO PATÉTICO DE LA «MISERIA» Y LA REFLEXIÓN PURA 21

1. La hipótesis de trabajo 21
2. Lo patético de la «miseria» 26

Capítulo II. LA SÍNTESIS TRASCENDENTAL: PERSPECTIVA FINITA, VERBO INFINITO, IMAGINACIÓN PURA 35

1. La perspectiva finita 37
2. El verbo infinito 42
3. La imaginación pura 55

Capítulo III. LA SÍNTESIS PRÁCTICA: CARÁCTER, DICHA, RESPETO 65

1. El carácter 68
2. La dicha 82
3. El respeto 87

Capítulo IV. LA FRAGILIDAD AFECTIVA 99

1. Intencionalidad e intimidad del sentimiento 101

2. «Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate» 109
3. El *thymós*: tener, poder, valer 124
4. La fragilidad afectiva 143

Conclusión. EL CONCEPTO DE FALIBILIDAD 151

1. Limitación y falibilidad 151
2. Falibilidad y posibilidad de la culpa 159

Libro II
LA SIMBÓLICA DEL MAL

Primera Parte
LOS SÍMBOLOS PRIMARIOS: MANCILLA, PECADO, CULPABILIDAD

Introducción. FENOMENOLOGÍA DE LA «CONFESIÓN» 169

1. Especulación, mito y símbolo 169
2. Criteriología del símbolo 175
3. La «repetición» filosófica de la confesión 183

Capítulo I. LA MANCILLA 189

1. Lo impuro 189
2. El terror ético 193
3. El simbolismo de la mancha 197
4. La sublimación del temor 203

Capítulo II. EL PECADO 209

1. La categoría del «ante Dios»: la Alianza 212
2. La exigencia infinita y el mandamiento finito 215
3. La «ira de Dios» 224
4. El simbolismo del pecado: 1) El pecado como «nada» 230
5. El simbolismo del pecado (continuación): 2) El pecado como «posición» 240

Capítulo III. LA CULPABILIDAD 257

1. Nacimiento de una nueva instancia 258
2. La culpabilidad y la imputación penal 265

3. El escrúpulo 273
4. El atolladero de la culpabilidad 293

Conclusión. RECAPITULACIÓN DE LA SIMBÓLICA DEL MAL DENTRO DEL CONCEPTO DE SIERVO-ARBITRIO 303

Segunda Parte
LOS «MITOS» DEL COMIENZO Y DEL FIN

Introducción. LA FUNCIÓN SIMBÓLICA DE LOS MITOS 311

1. De los símbolos primarios a los mitos 311
2. Mito y gnósis: la función simbólica del «relato» 314
3. Para una «tipología» de los mitos del origen y del fin del mal 320

Capítulo I. EL DRAMA DE CREACIÓN Y LA VISIÓN «RITUAL» DEL MUNDO 323

1. El caos originario 323
2. La repetición ritual de la creación y la figura del Rey 338
3. Una forma «recesiva» del drama de creación: el Rey hebreo .. 345
4. Una forma «mutante» del drama de creación: el Titán helénico 351

Capítulo II. EL DIOS MALVADO Y LA VISIÓN «TRÁGICA» DE LA EXISTENCIA 357

1. Los temas pre-trágicos 359
2. El nudo trágico 363
3. ¿Liberación de lo trágico o liberación en lo trágico? 371

Capítulo III. EL MITO «ADÁMICO» Y LA VISIÓN «ESCATOLÓGICA» DE LA HISTORIA 377

1. La motivación penitencial del mito «adámico» 379
2. La estructura del mito: el «instante» de la caída 387
3. El «lapso» del drama de tentación 395
4. La justificación y los símbolos escatológicos 402

Capítulo IV. EL MITO DEL ALMA EXILIADA Y LA SALVACIÓN POR EL CONOCIMIENTO 419

1. El mito arcaico: el «alma» y el «cuerpo» 422

2. El mito final 429
3. Salvación y conocimiento 438

Capítulo V. EL CICLO DE LOS MITOS 443

1. De la estática a la dinámica de los mitos 443
2. La reafirmación de lo trágico 447
3. La apropiación del mito de caos 461
4. La lucha del mito adámico y del mito de exilio 464

Conclusión. EL SÍMBOLO DA QUE PENSAR 481

Índice general 491

Paul Ricoeur

Nacido en Valence (Francia) en 1913, ha sido profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Estrasburgo (1948-1957) y profesor de Filosofía en la Universidad de la Sorbona de París (1957-1967), enseñando después en la Universidad de París-Nanterre hasta 1987. En 1970 pasó a formar parte del departamento de Teología de la Universidad de Chicago. Ha sido también profesor invitado en las Universidades de Yale, Montreal y Lovaina, entre otras.

Autor de una vasta y polifacética obra, su contribución a la elaboración y desarrollo de la teoría hermenéutica le convierte en responsable, junto con Hans-Georg Gadamer, de lo que se conoce como «el giro interpretativo de la filosofía». Influido inicialmente por la búsqueda existencialista de Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier, y heredero de la fenomenología de Husserl, su obra establece un permanente diálogo con diversos autores y disciplinas, pero a partir de su propia filosofía de la reflexión.

Entre sus numerosos títulos traducidos al castellano cabe destacar *Sí mismo como otro* (1986), *Tiempo y narración* (1987), *La metáfora viva* (2001) y *La memoria, la historia, el olvido* (2003), los dos últimos publicados en esta misma Editorial.

Finitud y culpabilidad aborda la culpa y la experiencia del mal humano, cuyo carácter absurdo y opaco para la descripción esencial obliga a liberar la indagación del paréntesis propio del análisis fenomenológico. Pero, más allá de la simple descripción empírica de la voluntad, dicha indagación progresa hacia lo que Paul Ricoeur llama una «mítica concreta» de la voluntad mala.

A través de la lectura de los mitos de caída, de caos, exilio y obcecación divina, la investigación conduce al reconocimiento de un lenguaje más fundamental: el lenguaje de la confesión. Éste «no habla de la mancilla, del pecado, de la culpabilidad en términos directos y propios, sino en términos indirectos y figurados». Se trata de un lenguaje simbólico que requiere una nueva hermenéutica, una «simbólica del mal».

La simbólica del mal prepara así el terreno para reintroducir la mítica dentro del discurso filosófico, que había sido interrumpido con el mito. Pues se trata, para el autor, no de pensar «tras» el símbolo, sino «a partir de él». La recuperación de esta simbólica del mal para la reflexión filosófica apunta, finalmente, a una visión ética del mundo, para la que el hombre y su libertad constituyen el espacio de manifestación del mal.

ISBN 84 - 8164 - 664 - 4